Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

In Verbindung mit

Beth Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Lobstein Loofs
E. W. Mayer R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg M. Schulze
Sell Steinmann Stephan Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland
Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Sechsundzwanzigster Jahrgang 1916



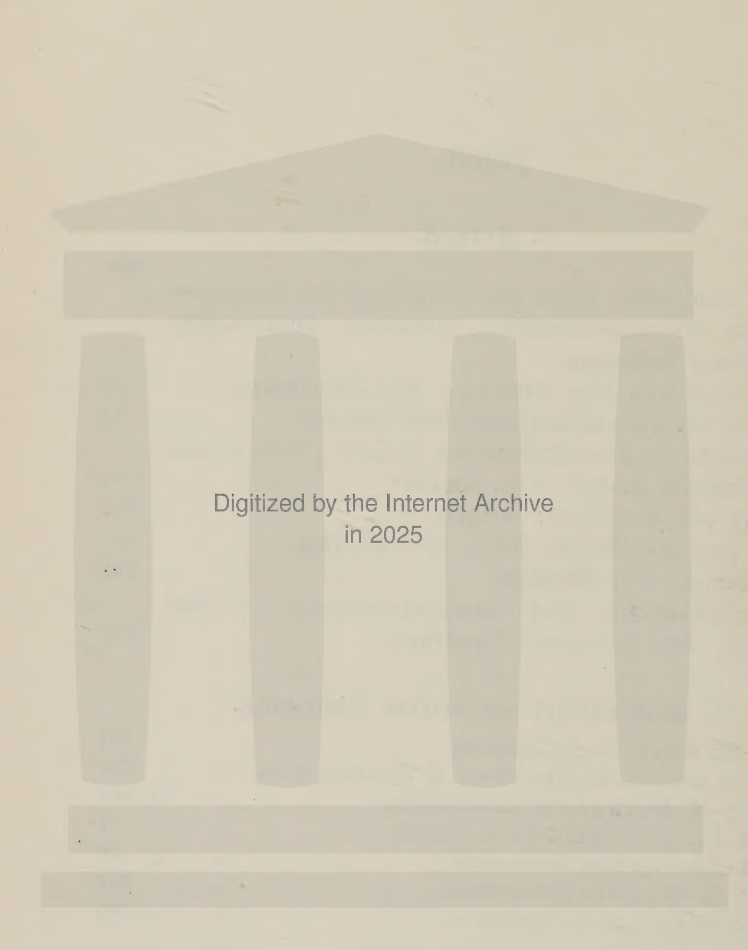
Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1916

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

II. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.



Der Krieg und Gott.

Ueber die Bedeutung der Gottesvorstellung bei Ueberwindung kultureller Katastrophen.

Von Pfarrer Lic. Dr. **Hugo Lehmann** in Leipzig.

1. Ein Vorwort über die Methode bedeutungswissenschaftlicher Untersuchung.

Wir erleben den Weltkrieg als etwas Ungeheuerliches. Der Lauf unseres Lebens ward jäh unterbrochen durch die Allmacht einer weltgeschichtlichen Katastrophe bisheriger Kultur. Das allmächtige Ereignis belebte unsre Vorstellungen Gottes in der Beugung unter seine richterliche Allgegenwart. Wir suchten seine Gerechtigkeit als Glieder unsrer nationalen und staatlichen Gemeinschaft, zunächst volksgenossenschaftlich, sodann ein jedes in seinem Kreise, innerhalb dessen soziale und individuelle Pflichten wie Aufgaben gestellt wurden.

Die sozialen Aufgaben haben sich mittlerweile gemehrt, seit den Ereignissen auf dem polnischen Kriegsschauplatz. Ich schreibe am 5. August 1915, dem Tage der Einnahme Warschaus durch die deutsche Armee.

In den Afrikanischen Kolonien konnten wir noch mehr oder weniger über das Denken und Fühlen der andersfarbigen Eingeborenen zur Tagesordnung übergehen. Ueber das Fühlen und Denken der unsren leitenden Kreisen nun anvertrauten Nachbarvölker, der uns sprachverwandten Flämen und der, wenn auch sprachfremden, so doch in kulturgeschichtlicher Entwicklung mit uns zusammenstehenden Polen, dürfen wir uns nicht gleichgiltig hinwegsetzen; dazu stehen sie uns zu nahe.

Wollen wir uns in unsrer Kulturaufgabe selbst behaupten, so müssen wir uns unsre kulturelle Vergangenheit vergegenwärtigen.

Wollen wir andersartiges Volkstum der deutschen Geschichte eingliedern, wie denn solche Eingliederung die kulturelle Fortentwickelung der Völker Oesterreich-Ungarns nicht nur, sondern auch Polens und Belgiens erheischt, so muß die Vergegenwärtigung unsrer eignen Kulturgeschichte eine derartige zukunftskräftige Konzentration zeitigen, daß unser Bewußtsein der waltenden Vorsehung mit dem Bewußtsein der anderen von der Leitung ihrer Geschichte sich trifft. Anders ausgedrückt, wir müssen unsre und ihre, allvorsehende, Gottesvorstellung in einem einheitlichen historiologischen d. i. die Geschichte der Völker prinzipiell durchdenkenden bedeutungswissenschaftlichen Prinzip ergreifen. Schauen wir unsres Volkes und unsrer Nachbarvölker Geschichte im Lichte der richterlichen Gerechtigkeit Gottes, so ergibt sich die Notwendigkeit der Einbauung von Theologie und Kirche in eine uns und sie umfassende, allgemeine kritische Religions-Kultur-Geschichte.

Auf diese Forderung dringt der Kulturberuf des deutschen Volkes mit Bezug auf seine Nachbarn. Erprobt sich die Nation in dem Kreise der kulturell anverwandten Völker, bei deren geschichtlichem Beleben, so kann ihr auch der entferntere Umkreis einer universaleren Kulturentfaltung nicht mehr vorenthalten werden. Die Weltvolkstümlichkeit der allgemeinen Kultur wird ihr unbestrittener vertraut werden.

Die Forderung der allgemeinen kritischen Religionsgeschichte für die Arbeit von Theologie und Kirche beruht auf dieser Notwendigkeit einer Fundamentierung des, die derzeitige kulturelle Katastrophe überwindenden, weltkulturell konzentrierenden, religionshistoriologischen Glaubens im Blick auf den Neubau der deutschen Kultur. In einer, universal sich richtenden und jedes Kulturleben liebevoll überschauenden, Religionsgeschichte müssen sämtliche religions-historiologischen Möglichkeiten für die humane Kultur disponibel gemacht werden.

Das Erlebnis Gottes in dem uns aufgezwungenen Kriege, nicht bloß praktisch wirkungsvoll, sondern auch wissenschaftlich-theoretisch und psychologisch-typisch, festzuhalten, ist die Aufgabe sowohl der Theologie wie der Kirche. In Erfüllung dieser Aufgabe müssen wir das Erlebnis Gottes historiologisch d. i. in diesem Falle als ein Prinzip der Religionsgeschichte des deutschen Volkes gegenwärtig erhalten. Zwecks einer derartigen Vergegenwärtigung ist die kirchliche Pädagogie in der religionsgeschichtlichen Vergangen-

heit der Deutschen heranzuziehen. Wir haben das Gotteserlebnis unseres Volkes als einen kirchen-pädagogischen Faktor der nun fast 1500jährigen deutschen Religionspolitik herzuleiten.

Eine derartige historiologische Herleitung der religions-politischen Entwickelungsgeschichte unsres Gotteserlebnisses im Kriege würde indes ihre ethische Zielleitung in die Zukunft unseres Volkes verfehlen; die geschichtsbetrachtende Charakterisierung des Erlebnisses würde nicht zu ihrer psychologischen Dynamik kommen, wenn wir nicht die Kraft des Erlebnisses, im Sinne der deutschen, mehr oder weniger im Luthertum verkörperten, Mystik, verinnerlichten.

Diese Verinnerlichung bezeichne ich nach ihrer wissenschaftstheoretischen Seite als historiologische Kultursystematik. Das Gotteserlebnis mit dem Kriege ist zugleich ein Sieg der lutherischen Ethik mit ihrer, in der religiösen Konzentration die Kräfte der Kultur zu größtmöglichster systematischer Dynamik freilassenden, Andacht der Gesinnung.

Diese Andacht faßt dann eine erweiterte sittliche Symbolgestaltung des religiösen Volkslebens ins Auge. Das Gotteserlebnis der Deutschen bekundet sich in der Erhebung und Ausweitung des: „Ein feste Burg ist unser Gott“ zum Volkslied des Kampfes für Ideale und Recht.

Das Gotteserlebnis des Krieges ist mit Hilfe einer Konvergenz der Methoden, jener entwickelungs-genetischen und dieser kultur-systematischen Methode, kultisch und kulturell zu vergegenwärtigen. Das zusammenhaltende Prinzip beider Methoden, jener entwickelungsgenetisch-pädagogischen und dieser kultur-systematisch-andächtigen Zielleitung, ist das historiologisch-psychologische.

Es handelt sich um eine subjektiv-objektive In-Verhältnissetzung: Ein Erlebnis kann man festhalten durch den Vergleich bzw. durch den Kontrast in einer Dualität derjenigen Momente, die in dem Erlebnis von Bedeutung sind. Die Sensation des Erlebnisses bedarf einer dual kontrastierenden Reflexion. In unsrem Falle also der Krieg und Gott sind als ein volkskirchliches Wiederaufleben zu erfassen. Die eine Seite ist dessen Reflexion in der volkskirchlichen Seelenstimmung als einer ehrfurchtsvollen Stellungnahme des Volkes zu den Ereignissen. Die andere Seite ist dessen Reflexion in einer Zielleitung der Andacht des Volkes.

Um zunächst Ersteres ins Auge zu fassen, so steigert sich ein derartiges übergewaltiges Erlebnis wie das des Krieges und Gottes

wie in einem Strom der Deutungen und Bedeutungen, die sich in dem Mythus des Volkslebens bekunden. Es kann sich bei den Erlebnissen des Volkes nicht um etwas handeln, dessen D a s e i n in seinen Elementen als wissenschaftliches Objekt scharf umrissen fixiert zu werden vermag. Es wird bei den Deutungs- und Bedeutungserlebnissen nicht sowohl ein gegenständliches Dasein zu einer Wissenschaft erhoben. Es handelt sich nicht um ein gegenständlich fixierbares Dasein Gottes im Volksleben bei dem Erlebnis des Krieges. Nicht Gottes Dasein im Volksleben kann den daran nicht Glaubenden wie ein Gegenstand des Wissens bewiesen werden. Es hat keinen Sinn, die Frage zu stellen: „Hat unser Volk wirklich Gott erlebt in den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit?“ „Ist wirklich eine religiöse Erneuerung des Volkslebens eingetreten?“ In eine solche religiöse Erneuerung des Volkslebens kann man sich nur verstehend oder mitempfindend und das Erlebnis in sich, im pflichtgemäßen Glauben, nachbildend hineinversetzen, so dasselbe historiologisch-psychologisch ansetzen und hernach entwickelungsgeschichtlich und kultur-systematisch auslegen. Man kann in ihren bewegenden Momenten die Ueberwindung kultureller Katastrophen in Kraft der Gottesvorstellung wahrscheinlich machen und mit ihr arbeiten. Man kann die umbildende Bedeutung des Gottesgedankens Andern auseinanderlegen und die Möglichkeiten der Zielleitung aufweisen, aber man kann nicht ihr Dasein denen, die davon nichts wissen wollen, beweisen. Nicht um eine Daseinswissenschaft, sondern um eine Wissen-w o l l e n-schaft handelt es sich bei den Belebungen des Volkslebens durch die Bedeutung, die den Ereignissen seiner Geschichte in dem Vergegenwärtigungsprozeß der religiösen Andacht gegeben werden. Die Bedeutungswissenschaft der historiologischen Psychologie besteht nicht ohne eine ethische Tatsächlichkeit, aber sie ist keine materiale Gegenständlichkeit. Deutung und Bedeutung sind nie etwas, deren Vorhandensein in ihrer Isolierung nachgewiesen werden kann; sie sind vielmehr abhängig von der jedesmaligen kultur-systematisch-sittengeschichtlichen Konstellation; sie sind eine Wissenschaft von einem Sinnzusammenhang oder von Sitten-Geltungszusammenhang; auf sie muß man sich gewissensmäßig einstellen vonseiten derer, die geschichtlich in ihrer völkischen und menschheitlichen Funktion mit pflichtgemäßer Ethisierung unseres Lebens handeln wollen.

Wenn also die führenden Theologen sich nicht des Stromes volks-

tümlichen Bedeutungszusammenhanges in einer einheitlichen Zusammenschau der Kriegserlebnisse durch das Gotterleben selbsttätig bemächtigen, dann fließt der Strom weiter, ohne daß wir die Strömung als ein Fahrwasser für das Schiff der Kirche nutzen. Die Deutung und Bedeutung der national-kirchlichen Strömung würde nicht kultisch und kulturell zu ihrem sittlichen Ziele geleitet. Nur wenn die leitenden Kreise ein Gotteserlebnis des Volkes glauben d. i. in seinen leitenden Männern sich das Volk der in ihm vorhandenen Strömungen auf ein einheitliches Ziel hin bewußt wird, wird das Gotteserleben als solches festgestellt; der lebendige Strom der Deutungen und Bedeutungen wird für die Fahrzeuge der Gewissen benutzbar. Es kommt zur Konstruktion der kulturbelebenden Instrumentik des Handelns und Wandelns, in dem die Kirche einer neuen Zukunft entgegengeht, mit Hilfe der Ueberschneidung der Kriegserlebnisse durch die Andacht der Innerlichkeit eines guten Willens.

So fassen wir das andre Moment am Gotteserleben, die zielleitende Gesinnungsandacht, als das Ebenmaß des volkskirchlichen Erlebnismythus, ins Auge. Wir müssen uns den Strömungen der Bedeutung von Ereignissen einerseits anvertrauen, andrerseits sie parieren. Eine Bedeutung, eine Deutung der Strömungen in unsrem Volksleben kann man nur durch eine Bedeutungswissenschaft festhalten. Bedeutungswissenschaft ist Gewissenssache. Eine Gewissenskonstellation wird ins Bewußtsein erhoben, nicht ohne Kulturpsychologie, und diese wieder bedarf der Konvergenz der Methoden. Letzteres heißt aber, daß einem Bedeutungs-Erlebnis, soll es in scharf umrissenes Bewußtsein treten, die Dualität der Beobachtung notwendig ist. Eine Zweiheit der beobachtenden Betrachtung in unsrem Falle bietet die Ueberschneidung der religiösen Volksunterweisung in ihrer entwickelungsgeschichtlichen Bedingtheit mit der sich konzentrierenden Frömmigkeit. Die sich konzentrierende Frömmigkeit wird zur Gesinnungsandacht.

Die Andachtsgesinnung stellt den Einheitsgesichtspunkt der Kulturverinnerlichung aus sich heraus. Sie ist die sich selbsttätig erfassende religiös-sittliche Kulturbeziehung. Sie birgt in sich das Moment einer selbständigen Religion. Die selbständige Religion wird geschaffen durch die vereinheitlichende Konzentration der verschiedenseitigen Kulturkräfte vermittelst der Andacht, in dem, die Kräfte sammelnden und also kulturdynamischen, Zentrum der, im

Moment gottesgewollten, Geistesbildung. Dieser innerlichen Vereinheitlichung von seiten der erwachten Gewissen steht die erzieherische und lebenstechnisch volkstümliche Vermannigfaltigung gegenüber. Der Gesichtspunkt der größtmöglichsten Mannigfaltigkeit von Kulturaufgaben wird ungesucht und selbstverständlich für die Frömmigkeit dargeboten, dadurch, daß wir Gott wie den Krieg in das Erlebnis der Geschichte des Volkstums stellen. Diese Geschichte[1]) müssen wir in der Andacht, soll sie ethisch zielleitend sein, uns gegenwärtig halten, um das gottgewollte Moment in seiner über den Umkreis der Kultur sich ausbreitenden Bedeutung zu verstehen. Mystische d. i. den Volksmythus sowie das kirchliche Mysterium konzentriert verarbeitende Verinnerlichung der regierenden Zielleitung einerseits und geschichtlich herleitbare Strömung der volkskirchlichen Entwickelung andrerseits müssen ihre Wege kreuzen, soll anders das, Kultursysteme bildende, Vollbewußtsein des Gotteserlebnisses erreicht werden.

Es wird diese Gedanken illustrieren, wenn wir hier einen Vortrag zum Abdruck bringen, der einem engeren Kreise am 22. Februar 1915 gehalten wurde. Die damalige geistige Situation wird in ihm kulturpsychologisch nach ihrer kirchenpädagogischen und nach ihrer innerlich religiösen Seite auseinandergelegt und auf eine religiöse Erneuerung und Ausweitung des nationalen Handelns, wie es im Moment gefordert war, eingestellt. Man erkennt in den Ausführungen des Vortrags die typische Ueberschneidung, deren die Fixierung eines religiösen Erlebnisses in seiner Kulturbedeutung bedarf. Noch einmal: Die Problemstellung bezieht sich nicht auf naturhaftes Dasein; sie bezieht sich auf die Feststellung des, die geistige Bedeutung ermessenden, historiologischen Prinzips. Als solches ist dieses Prinzip religionsgeschichtlicher Erlebnisse nicht sowohl ein historiographisches Datum; es ist vielmehr ein Instrument richtiger d. i. kultur-ethisch zu bewährender Betrachtung historischer Daten. Auf ihre Bedeutung hin werden die Daten gewertet. Die subjektiv-objektive Deutung wird zur Bedeutung und schließlich zur Geltung erhoben: auf dem Wege ihrer Idealisierung in einer normativen Allgemeingiltigkeit. Bei der Feststellung des Bedeutungserlebnisses erkennen wir also, philosophisch-methodologisch ausgedrückt, die

[1]) Es sei hier an die Bedeutung der Geschichte seit dem Durchzug durch das rote Meer für das Volkstum Israels, sowie an die universalgeschichtliche Bedeutung des Todes Christi für die Menschheitsvollendung der Christenheit erinnert; so insbesondere an die deutsche Geschichte seit Jena.

typische Konvergenz der Methoden. Die Bedeutung der Andacht liegt in der Linie der kultursystematischen Methode; die Bedeutung der kirchlichen Pädagogie in der Richtung der kulturell-evolutionalen d. i. entwickelungsgeschichtlichen Methode.

Eine noch nicht universal kritisch orientierte Religionsgeschichtsschreibung mag mit ihrer historiographischen Datenzusammenstellung in weniger religiös bewußten Zeiten einer geringeren Anforderung an Theologie und Kirche genügen. In Zeiten, welche die Notwendigkeit einer universal geistlichen Erneuerung des Selbst- und Menschheitsbewußtseins, insonderheit auch dem deutschen Volke, zur Aufgabe stellen, will das in gewissenhafter historischer Forschung exegetisch und historiographisch erarbeitete Material kirchlicher Vergangenheit — erziehungssystematisch — der, die Geschichte gestaltenden, Persönlichkeit zur Disposition gestellt sein.

Das historische Zeitalter, das hinter uns liegt, hat den Tag seiner erneuernden und umwandelnden Erfüllung, sobald die Ereignisse uns sagen, daß wieder Religionsgeschichte gemacht werden muß. Sobald die Ereignisse die Christlichkeit als ethisches Prinzip für Religionsgestaltung neu auf den Plan rufen, gilt es auch für die Geschichte der Religionen, daß deren individuell-universale Mannigfaltigkeit verständnisvoll im religionsgeschichtlichen Moment erfaßt sein will. Die Religionsgeschichte, die wir in einem Ereignis beleben und mit Hilfe deren wir unsre Vergangenheit im Sinne der Zukunft deuten, ist nicht sowohl selbst historisch als vielmehr historiologische Vergegenwärtigung im Moment des Erlebens als im Ereignis, das die Geschichte und auch die Religionsgeschichte macht.

2. Der Krieg und Gott.

Vortrag vom 22. Februar 1915.

Ein Pflug zieht seine Furchen durch den Acker. Der Acker ist das deutsche Volk. Den Pflug hält der deutsche Glaube, der Glaube an eine deutsche Zukunft, Glaube an die höhere Kultur unsres Volkstumes und damit der Menschheit.

Zu diesem höheren Ziele wendet kraft deutschen Glaubensmutes der ungeheure Krieg den Acker des Lebensbestandes unsres Volkstums um und um: Nicht dem unermeßlichen Schicksal dürfen wir den Pflug überlassen. Die Wendung des Kriegsschicksals zur Ueberwindung der kulturellen Katastrophen nimmt tapferer deutscher Mut

in seine Hand. An dem Pflug steht das deutsche Gewissen. Deutsches Gewissen, sieh dich nicht um! Die Zukunft des Völkerfriedens ist in deiner Hand! Sei mit ganzer Seele bei der Sache, wie du es deinem Bismarck, deinem Luther schuldig bist! Gehe graden Weges aufs Ziel! Kämpfe und siege in dem schweren Kampfe, der dem deutschen Mannesmut und der deutschen Frauenarbeit auferlegt ist! Wohl sind es harte Zeiten für den, welcher mit Liebe an seiner Scholle hängt; für den, welcher, mißtrauisch gegen alles, was über den Gesichtskreis alter lieber Gewohnheit hinausgeht, vor die Wahl sich gestellt sieht, mit verbissenem Groll gegen Verhältnisse, die über uns kommen, sich zur Wehr zu setzen oder sich an Gott zu wenden, der sich ihm im Kriegssturm anbietet!

Das Thema „Der Krieg und Gott" bedarf keiner Rechtfertigung. Es soll besagen, daß, als der Krieg über uns kam, auch zugleich die Gottesvorstellung über uns kam. Das unermeßliche Ereignis des Krieges hat auch die Idee des unendlichen Gottes unter uns groß werden lassen. Die Erhabenheit des Zieles hat die Forderung der Allmacht geweckt. Zu erschütternd übermächtig wäre das Ereignis gewesen, ohne die Zuflucht zur Gottesidee. Die Gottesvorstellung trat auf nicht mehr als ein rein diskursives, theologisches Problem, vielmehr als eine gewaltige prospektive und also Zukunft gestaltende Tatsächlichkeit, nämlich als

kirchenpädagogischer Faktor einerseits, als
kulturdynamische Konzentration andrerseits
und endlich als ungeheure Erweiterung jener festen Burg, von der Luthers Lied sang, zu der

rings von Feinden umlagerten Festung,
die unser Vaterland und damit unser Gott in dem Schicksalsjahr 1914 wurde in allverständiger Abwehr.

Ich knüpfe an das Wort an, das die Presse Geheimrat Ostwald in den Mund legte, und wende mich gegen jene naturhistoriographische, d. i. naturgeschichtlich beschreibende Verkennung der historiologischen, d. i. Geschichte prinzipiell durchdenkenden und kultursystematischen Tragweite der Gottesidee. Historiographische Verkennung einer historiologischen Idee nenne ich eine gegen die Bedeutung idealer Konstellation gerichtete voreingenommene Datenzusammenstellung. Die Datenzusammenstellung gibt sich empirisch-historiographisch, die ideale Konstellation aber ist systematisch-historiologisch. Eine

systematisch-historiologische Konstellation behauptet ihre geschichts-ideale Bedeutung gegenüber einer tendenziösen, geschichts-empirisch sich gebenden, Datenzusammenstellung. Auch die Gottesidee bedeutet eine schöpferische, systematisch-historiologische oder kultursystematische, Konstellation. Dies verkennt jene, die Presse Ende vorigen Jahres durchlaufende, Stelle der schwedischen „Dagens Nyheter“ vom 28. Oktober 1914, nach welcher der dem Lehrkörper der Leipziger Universität angehörende bekannte Chemie-Professor Geheimrat Wilhelm Ostwald auf seiner schwedischen Reise als „intellektueller Kriegsfreiwilliger“ die Frage, wie er über die seit dem Kriege offenbar wachsende Bedeutung der Kirche in Deutschland denke, folgendermaßen beantwortet haben soll: „Das ist eine Folgeerscheinung, der nicht auszuweichen ist; ein Zustand, wie der gegenwärtige Kriegszustand, erweckt die atavistischen Instinkte in weitem Umkreis zu neuem Leben. Doch will ich erklären, daß Gott Vater bei uns für des Kaisers persönlichen Gebrauch reserviert ist. Einmal trat er im Generalstab auf, aber wohlgemerkt, er ist da nicht wieder aufgetreten.“

Was Ostwald wirklich gesagt hat, entzieht sich unsrer Beobachtung um deswillen, weil er zur Sache nicht öffentlich das Wort ergriffen hat und man niemanden in absentia verurteilen darf. Wir haben es nur mit dem möglicherweise falsch kommentierten Ostwald der betreffenden Blätter zu tun. Nur feststellen müssen wir es: Die Mehrzahl der Menschen bekundet nicht ihre Lebensenergie in der wissenschaftsanalytischen Ausdrucksweise der Energetik Ostwalds. Die meisten lassen sich nicht ohne weiteres in chemische Prozesse auflösen. Man kann das im Sinne Ostwalds bedauern. Man muß aber doch mit der bedeutungsvollen Tatsächlichkeit rechnen, daß die Lebensenergie sich nicht bloß chemisch bekundet, sondern, unter charakteristischem Bezug auf den Bedeutungswandel des Sinnes von Energie, charakterologisch. Energie sagt man für beides. Meistens jedoch versteht man unter Energie das Problem der Erziehung zum Charakter. Bei diesem pädagogisch-charakterologischen Problem aber hat die Gottesvorstellung noch stets eine zentrale Bedeutung im Volksleben behauptet, trotz Ostwald.

Wir haben die Verpflichtung zu fragen: Was meint das deutsche Volk damit, wenn es Gott anspricht, und der Gottesvorstellung das Zutrauen erteilt, daß sie die von den Ereignissen geforderte Lebensenergie zur Konzentration des Bewußtseins auf das, was eben

jetzt not tut, aufbringt? Was meint das deutsche Volk, was meint sein Kaiser dann, wenn das All-Eine Gott genannt wird? Diese Frage werden wir als Gebildete zu beantworten haben. Auch Wilhelm Ostwald wird diese Verpflichtung zugeben, auch er rechnet darauf, daß derjenige, der gebildet sein will, fragt: Was meint Geheimrat Ostwald, wenn er das All-Eine Energie nennt? Es dürfte auch nicht genügen, etwa zu erklären: Das energetische Prinzip ist für den Privatgebrauch des Professor Ostwald reserviert. Einmal trat es im Lehrkörper der Universität auf, aber wohlgemerkt, es ist da nicht wieder aufgetreten. Eine derartige Aeußerung wird nicht dem Tatbestand gerecht — nicht der Errungenschaft in der Chemie — nicht der Errungenschaft im sittlich-religiösen Volksleben.

Was erringt sich das Volk, wenn es Gott findet? Wir haben die Pflicht, keinem unsrer Nebenmenschen — und auch der Kaiser hat Anspruch als solcher angesehen zu werden — den Wert s e i n e r Benennung des all-einheitlichen Energieprinzips abzusprechen. Insbesondere die Gottesvorstellung aus der Welt schaffen zu wollen, ist eine übel angebrachte Donquichotterie. Es ist zwecklos, durch tendenziöse naturhistoriographische Datenzusammenstellung die soziologische Geschichte des Gottesgedankens mit atavistischen Instinkten und reaktionären Motiven in gleiche Linie zu rücken. In ihrer geschichtsidealen Bedeutung ist die Gottesvorstellung nicht bloß als ein geschichtsempirisches ethnographisches Datum vorhanden; sie ist vielmehr da und nicht ohne weiteres aus der Welt zu schaffen als kultur-systematisch-historiologisches Prinzip bei allen, das mythische Bildungsmoment in sich verarbeitenden, Völkern. Allen denen, die das mythische Bildungsmoment in sich, dichtend und denkend, verarbeiten, ist die Gottesidee noch stets ein verständliches Symbol für das all-einheitliche Energie-Prinzip gewesen und geblieben. Immer noch bietet in allen Mannigfaltigkeiten der verschiedensten Lebenslagen und Kulturverhältnisse der Gottesgedanke die einzige Möglichkeit der Symbolisierung einer Einheit des Kulturbewußtseins. Mit keiner andern Vorstellung kann z. B. der deutsche Kaiser so sehr das Herz und Gewissen, nicht nur seiner Völker, sondern auch andrer Völker auf dem Erdenrund treffen, als mit der Gottesidee. Soll die zwecknotwendige Bewußtseinskonzentration überall, wo Menschen wohnen, unter allen Schichten des Lebens der Völker, verständlich vollzogen werden, so bedarf es dieses solidarischen Allmachtsgedankens. Gegen die historiographische Verkennung dieser historio-

logischen Tragweite der Gottesvorstellung wenden wir uns.

Man mag die Art, in welcher Religion zuweilen sich aufdringlich geltend macht, als ein Zeichen von seelischer Krankheit und auch von sittlicher Schwäche bezeichnen. Aber die Gottesvorstellung, die im August 1914 über uns hereinbrach, war etwas ganz Anderes als eine seelische Krankheit oder gar sittliche Schwäche derer, die die Religion in unreinem Munde führen; sie hatte im Gegenteil ihren Sinn in einer erhebenden sittlich-religiösen Erneuerung des von Feinden umlagerten Volkstums; sie bedeutete die Ansammlung einer ausgezeichneten seelischen Widerstandskraft gegenüber dem, was von außen Ungeheuerliches aus einer ganzen Welt von Feindseligkeiten zu erfahren war.

Es war eine große und gesunde Aufrichtigkeit, daß man sich zeigte, wie man ist, daß man ehrlich zugab, der Gottesvorstellung zu bedürfen, einmal um mit Furchtekstase und Wunschbefriedigung fertig zu werden, und sodann um zur sittlichen Tat sich zu konzentrieren. Manches Andere, dessen man in Zeiten der Not nicht bedarf, ist wie die Spreu im Winde verweht, aber gerade die kirchlich umrahmte Gottesvorstellung ist offenbar unsrem Volke in jahrhundertelanger Uebung trotz manches Widerspruches gegen dieselbe wertvoll geworden und hat sich zu einer dauernden historiologischen Formung staatspädagogischer Uebung gestaltet als völker- und kirchenpsychologischer Faktor, als kulturdynamische Konzentration und als all-vorsehende Abwehr.

Es bedeutet der Gottesgedanke die seelische Ermöglichung der symbolischen Erweckung zeitnotwendiger Bewußtseinsenergie. Der Gottesgedanke ist die Position des Kriegserlebnisses.

Ich komme auf den kirchenpädagogischen Wert der Gottesvorstellung nun näher zu sprechen. Auch im deutschen Volke wie bei andern Völkern ist es die Bedeutung kirchlicher Kultusorganisation geworden, den Völkermythus in die Heilsordnung zu bannen. Ganz abgesehen von der Bedeutung, welche christliche Gemeinschaftsbildung ursprünglich und eigentümlich seit dem Beginn der christlichen Zeitrechnung hat, hat offenbar die kirchliche Veranstaltung bisher ihren Zweck darin erfüllt, daß sie in einer erhabenen Wahrheitsoffenbarung und durchgreifenden Heilsschöpfung das Volksleben stets dann umgestaltete, wenn die Not der Zeiten eine Bekehrung erforderte. Die von der Kirche bekundete Wahrheitsoffen-

barung und Heilsschöpfung hat in den ihrer Erziehung Anbefohlenen den Völkermythus der (einen sittlichen Aufbau von Sachen- und Personenkräften hindernden) Folgen blinder Affektbetontheit und magischer Abzweckung entledigt. Unter Ausgestaltung überlieferter Formen wandeln sich mythische Gebilde in christlich-sittliche Zwecke. In den kultischen Symbolen des kirchlich symbolisierenden Handelns legt die Kirche die sittliche Anforderung des Lebens denjenigen nahe, welche den kulturell notwendigen Bedeutungswandel des Völkermythus in sittliche Zwecke der Gemeinschaft nicht ohne weiteres in sich selbst zu vollziehen vermögen. Wo jemand noch nicht ganz fertig ist mit sich selbst und mit den Erfordernissen der nun einmal notwendigen Lebenshaltung, da bietet sich im Bilde der kultischen Handlung stellvertretend die Rechtfertigung vor dem allwaltenden Gotte dar.

Die politische (staatspädagogische) Erziehung der noch unverantwortlichen Menge ist unser Thema. Die sittliche Erziehung der noch Unfertigen zur Rechtfertigung für den Gemeinschaftszweck, der Gottes ist, verlangt eine pädagogische Politik der inneren Leitung, bzw. eine politische Pädagogie. Angesichts tatsächlicher seelischer Verhältnisse, wie sie in der Kriegsnot allen erkennbar geworden sind, verstummt der Spott über kirchliche Politik und seelsorgerliche Leitung von seiten derer, welche frei und selbstverantwortlich sich rechtfertigen zu können glauben. Politik gehört nicht auf die Kanzel und die Gottesvorstellung nicht in des Kaisers Kanzlei! So mögen immer Erhabene und Fertige auf die Verbindung politischer Pädagogie und Religion schelten mit den Worten der Abwehr innerpolitischer Leitung als Mißbrauch der Kanzel und als Ungehörigkeit auf seiten der kaiserlichen Kanzlei. In der Masse lebt nun einmal noch nicht der Religionsbegriff persönlicher Autonomie. Unsre religiösen und sozial-ethischen Institutionen schreiben sich von dem Religionsbegriff der Autorität her. Einige leitende Geister mögen immerhin die Dinge der Politik nach sachgemäßen Prinzipien entscheiden; ihnen mag die Religion, wenn sie ihnen überhaupt etwas ist, eine rein private Angelegenheit bedeuten, und wenn sie ihnen sehr viel ist, sogar das Herdfeuer ihrer individuellen Persönlichkeit entzünden und sie als selbstverantwortliche Persönlichkeiten erbauen. Die meisten Teilhaber religiöser Werte sind Massenmenschen mit massiven Strebungen. Ein Volksleben besitzt nur in kulturbewußten Spitzen selbständige und selbstverantwort-

liche Persönlichkeiten, die wissen, was sie sollen und wollen. Und eben solche müssen auf den Kanzeln und in des Kaisers Kanzlei, aus welcher die Regierung des Volkes ihre Befugnisse erhält, an der seelischen Leitung des Volkes arbeiten: die massiven Strebungen der Volksmenge wollen in weiser und verständiger Erziehung reguliert werden. Der segenspendende Strom muß in seinem Bette erhalten werden: Politik wird gemacht. Politik wendet sich an die Massen, die doch der Autorität bedürfen. Bereits die germanischen Heerkönige nutzten die universal-kirchliche Idee, um, beim Uebergang der kriegerischen Verfassung in einen Ackerbau- und Lehnsstaat, die nötige oberherrliche Autorität über ihr Volk zu gewinnen, wo das bloße patriarchalische Ansehen des Heerführers nicht mehr zur Erzielung einheitlicher Schlagfertigkeit in Sicherung der Agrarordnung ausreichte. Unsre heutigen politischen Institutionen haben ihre geschichtliche Grundlegung in der kirchlichen Ueberlieferung der universal-religiösen Rechtsidee, die sich dem germanischen Volksleben nach dem Untergang der antiken Welt aufnötigte. Oberherrliche Politik und kirchliche Institution fanden sich in der agrar-rechtlichen Fundierung der letzteren und der landesherrlichen Stellung der ersteren zusammen.

Nicht ungestraft aber mißachtet eine Institution die politische Konstellation, in der sie gegründet wurde. Somit trägt der Kanzelvortrag Rechnung den Anforderungen, welche Bauernland an die einheitliche Moralisierung des gesamten Volkslebens bis in seine politischen Spitzen stellt, und sofern auch die Verhältnisse städtischer Regierungen noch nicht völlig den Instinkten einer bäuerlichen Herkunft ihrer Bevölkerung entwachsen sind, entbehren sie gleichfalls nicht ungeahndet der politischen Pädagogie, in welche der moralisierende kirchliche Vortrag die wirtschaftspolitischen Stützen der Volkseinheit einbezieht. Erst neulich wurde das Versprechen, Kriegsbrot zu essen, unterschriftlich von einer zur Kriegsbetstunde versammelten Gemeinde, unter Vorantritt des Pfarrers, vollzogen. Ohnehin ist das Volk gewohnt, die unsichtbare Majestät zu verehren als Quelle jeglicher sichtbaren Autorität. Die wirtschaftlichen und sittlichen Kräfte, auf denen der Fortschritt im politischen Leben der Massen beruht, werden grundlegend von der Gottesvorstellung aus wie ein Gelübde oder Eid in den Seelen durchgesetzt.

Noch haben wir es nicht mit aus eignem Antrieb erwachsenden sittlichen Zielen im Völkermythus zu tun. Der Völkermythus wird

noch zu wildesten Affekten gemißbraucht. Dieser Mißbrauch erhält immer wieder die primitivsten magischen Gebräuche, wie sie jeder verständigen Wirtschaft im Wege stehen, am Leben. Der Kanzelvortrag nun bemächtigt sich der ganz besonders in kritischen Zeiten anschwellenden Masseninstinkte und wehrt ab, was an skrupelloser Ueberredung für dies und jenes Menschliche, Allzu-Menschliche im Schwange geht. Die unehrliche, winkelpolitische und auf die abergläubische Furchtekstase spekulierende Ueberredung der Massen wird unwirksam gemacht, vermöge einer versittlichenden Einwirkung jener überragenden Religion, welche zunächst als eine politische Energetik nach Germanien gekommen ist. Von dieser, die Volksmassen heranbildenden, Pädagogie ist jeglicher Kredit auch für den individuellen Ausbau der Religion zu Zwecken des genossenschaftlichen Vertrauens und organisatorischer Nächstenliebe abhängig. Auch die erhabenste persönliche Autonomie kann dieser Versicherungsanweisung einer religiösen Pädagogie der Masseninstinkte nicht entraten.

So komme ich auf die kultischen Bedürfnisse des Volkes, welchen die kirchlichen Veranstaltungen seelischer Pädagogie anläßlich des Krieges zu genügen hatten: auf die Kriegstrauungen und die Kriegsbetstunden. Kriegstrauung ist nicht bloß wie die Friedenstrauung eine feierliche Weise des Ausdrucks zum Vertrauen, mit dem Liebende sich einander ihren Lebensweg anvertrauen, sondern auch, so zu sagen, ein Umkleidungsakt für den durch Kriegsausbruch notwendig gewordenen Abbruch der Beziehungen der Liebe. Ohne diese gottesdienstliche Umkleidung würde der durch den Kriegsdienst geforderte Abbruch vielen körperlich und seelisch unmöglich sein. Mehr als sonst zu ruhigen Zeiten müssen in der Kriegstrauung an Stelle der Beziehungen der Liebe diejenigen des Treubundes auf Vertrauen hin treten und der Segen des stellvertretenden Vertrauens auf Gottes Leitung zweier Liebenden gewinnt erhöhte Bedeutung. Zu Gunsten der Pflichterfüllung, angesichts der größeren nationalen Gemeinschaft, wandeln sich die Pflichten ehelicher Liebe und Treue in der Weise, daß die Liebe gewissermaßen die umfassenderen Pflichten der Mobilmachung auf sich nimmt und durch einen Bedeutungswandel des ihr in der Trauung gewordenen Versprechens weiht. Ebenso die Kriegsbetstunde macht fertig zu außerordentlichen Leistungen. Sie weiht den Verzicht auf Lebensglück im gewöhnlichen Sinne des Wortes; sie segnet das Opfer und reinigt die Gewissen

durch Abkehr von dem, was war, und Zukehr zu dem, was ist und sein soll.

In dem Entgegenkommen gegen derartige Bedürfnisse bewährt die kirchliche Veranstaltung eine Liebe zum Volksleben, wie sie ihrer geschichtlichen Entwickelung entspricht. In dem kritischen Moment der Mobilmachung hat die kirchliche Verkündigung auf rigorose Behauptung der Lehre vom „Frieden auf Erden" verzichtet; verzichtet darauf, mit einem zur Zeit noch nicht durchführbaren Ideal die Seelen derer zu beschweren, die doch eben ausziehen müssen, um den Herd des Volkstums zu verteidigen. Der kirchliche Segen erkennt an: das, was der Sohn des Hauses, der Vater der Familie dem Haus und Herd seiner Vorfahren, dem Land, das ihn ernährt und Kind und Kindeskinder ernähren soll, der Genossenschaft im völkischen Zusammenhalt schuldig ist. Er fördert das Opfer Leibes und der Seele, das im Dienste des Vaterlandes allseitig gebracht wird, und läßt diejenigen, die auf den Ruf von den Stufen des Thrones hin zu den alt geheiligten Altären ihre Zuflucht nehmen, nicht im Stich. Die Stellvertretung der kultischen Handlung hat sich dem ernsten Bedürfen des Volkes seelsorgend hingegeben; sie hat es in der Seelenlage genommen, in der sie es fand, sie hat gebaut, was zu bauen war, den Heldenmut und die Pflichttreue und den Opfersinn; sie hat die Ausziehenden gesegnet mit dem Segen des Opfers Christi, um die Sünden der Welt, hat den furchtbaren Widerspruch, in welchem sich die angeblich christliche Welt verwickelt hat, in sich selbst aufgenommen. Mit diesem Entgegenkommen gegen die Bedürfnisse der Stellvertretung unsres im Kriegszustand befindlichen Volkes wurden die allgemein menschheitlichen Kulturverpflichtungen inmitten der Völkerwelt einstweilen zurückgestellt.

Vom Standpunkt des sittlichen Persönlichkeitsideals menschheitlicher Vollendung die Unbedingtheit der sittlichen Forderung, die sich gegen bloßen Eigenstandpunkt des einzelnen Volkes wendet, zu propagieren und dadurch die, diesem christlichen Ideal gegenüber so weit zurückbleibende, Kriegssituation zur verzweifelten Lage der Gewissen zu gestalten, wäre ein zu billiges Schmälen gewesen. Indem die kirchliche Veranstaltung auf dieses Räsonnement sittlicher Unbedingtheit, z. B. in Hinsicht auf die Durchführung des fünften Gebotes für diese Kriegszeit verzichtet, und die Herausarbeitung der allgemeinen Menschheitsaufgabe auf Zeiten des Friedens

vertagt, tut sie auch mit dieser politischen Pädagogik den Dienst des Sohnes der ewigen Liebe, der die Sphäre der Vollendung sittlicher Herrlichkeit, in der Erhöhung des Ideals, nicht für etwas hält, das ihm durch die Erniedrigung einer zeitweiligen unidealen Daseinsgestaltung in den Erdenverhältnissen genommen werden könnte (Philipper=Brief 2, 5 ff.), sondern in der Sicherheit seines guten Gewissens die Knechtsgestalt der hinter dem christlichen Vollendungsideal zurückgebliebenen Verhältnisse auf sich nimmt, um auf die Nöte des in Krieg und Kampf um sein Erdenerbe mühseligen Volkes einzugehen. In gleicher Weise trägt die Kirche das Kreuz der Deutschen mit. Sie harrt der besseren Zeiten, da die Aussicht auf den Himmel sittlicher Vollendung aus dem Grabe erstehen wird, das die untersittliche Zurückgebliebenheit in der Erfüllung der Menschlichkeit für diese Zeit diesem Himmel bereitet hat. In gleicher Weise trägt der Gott der Deutschen das Unglück des Krieges und den harten Kampf ums Dasein mit.

Als kirchenpädagogischer Faktor wird der Wert der Gottesvorstellung aus dem Bisherigen deutlich geworden sein.

Wenn ich nun auf den Wert der Gottesvorstellung als kulturdynamische Konzentration komme und also auffordere, unsrem Opfer an Gut und Blut verständigen Sinn zu geben, mit mir den Krieg in seiner Bedeutung zu erwägen, Gott in seinem Recht sich gegenwärtig zu erhalten und in idealer Uebereinstimmung mit der beim Kriegsausbruch durchgeschlagenen Seelenstimmung unsres einheitlich national handelnden Volkes zu bleiben, so darf es nicht sein Bewenden dabei haben, daß wir hier im engherzigen Sinne gefühlsmäßig erbaulich werden. Es handelt sich nicht um einen Stimmungskultus in diesem ernsten Volkskampf mit Gott und mit seinem Rechte für König und Vaterland, sondern um eine zentrale Kultus= und Kulturmacht, um die Macht der innerlichen Kräftekonzentration. Solche dynamische Konzentration aller Fähigkeiten verleiht allen einzelnen Betätigungen der verschiedenen Kulturkreise des Volkslebens den zusammenhaltenden Blick auf das Ganze nach außen, nach oben und nach innen.

Es ist Tatsache geworden, daß die Gottesvorstellung eine solche kräftesammelnde und gegenüber den Zerstreuungen des Alltags wie sie vor dem Kriege uns die Andacht hinderten, vereinheitlichende Wirkung besitzt. Die Gottesvorstellung ermöglichte

eine sittlich überwindende seelische Position des Kriegserlebnisses. Wenn nun die Gottesvorstellung diese hervorragende Wirksamkeit doch unleugbar in steter Verjüngung immer wieder entfaltet, ist es da nicht Pflicht, ihrem Rechte nachzugehen und nach den Gründen ihrer, die Aufmerksamkeit auf das, was gerade eben nottut, konzentrierenden, Bedeutung zu forschen? Mag sein, daß man um der unendlichen Mannigfaltigkeiten der rituellen Formen, die solcher Gemütskonzentration in der Andacht gegeben werden, die kulturdynamische Position der Gottesvorstellung als eine mehr oder weniger subjektive, nach ihrem Inhalt individueller Disposition anheimgegebene, ansieht, so ist doch offenbar die Frage zu stellen, ob nicht gerade die unendliche Variabilität des Inhalts der Gottesvorstellung sie befähigt, auch unendlich mannigfaltige Kräfte zur Aufopferung für das große Ganze disponibel zu machen. Kaum einer einzigen kulturgeschichtlichen Phase der Menschheit, kaum einer einzelnen Kulturerscheinung der verschiedensten Epochen würden wir völlig gerecht werden, ohne ihre Disposition zur Anregung der Gottesvorstellung zu würdigen. Das gilt nicht bloß von den großen Zeiten besonderer religiöser Erweckungen, wie z. B. der Reformationszeit. Es repräsentiert zu allen Zeiten die Gottesvorstellung gewissermaßen den allumfassenden Zusammenhang einer Vernunftordnung, durch deren Anrufung sich ein jeder einzelne Lebensinhalt gegenüber dem drohenden Hereinbrechen einer Katastrophe kultureller Wünsche und Hoffnungen versichert.

Man will der Furchtekstase in dem innersten Kraftquell des Gemütes wehren, man rafft sich zur Gewißheit einer Gemütsbewegung empor, die die Lebenshemmungen im Einzelnen durch den Blick auf das große Ganze der lebenbeherrschenden Einheit, die Gottes ist, überwindet. Wo Vieles und Wichtiges im Einzelnen der Lebensordnungen sich nicht erhalten läßt, da erhält sich der sittliche Glaube an das Lebens- und Kultursystem der Vernunftschöpfung im Großen.

Der deutsch-christliche Philosoph Kant definiert in § 91 der „Kritik der Urteilskraft" den Glauben als „Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht ist, ohne daß die Möglichkeit der Ausführung solcher Absicht für uns eingesehen werden kann." Solcher Glaube ist aktuell geworden in unsrer furchtbaren und großen Zeit, die mit ihren ungeheuren Forderungen an die Pflichterfüllung jedes Einzelnen das Ausmaß der seelischen

Dimensionen für die, gewöhnlichen Einsichten unerreichbaren, geistigen Notwendigkeiten steigert.

So muß sich die Unbedingtheit der Pflichterfüllung in dem All-Mächtigen konzentrieren immer da, wo die Macht im Einzelnen nicht zureicht. Um den ungeheuerlich angeschwollenen Verhältnissen gerecht zu werden, vermag selbst die höchste Militärmacht des deutschen Kaisers ihren Rückhalt unerbittlichster Pflichterfüllung nur in der überragenden, auch die ungeheuerlichsten Weltdimensionen in den Gemütern beherrschenden, Uebermacht des Vertrauens zu finden. Bekannt ist das Telegramm, das der Kaiser nach den Schlachten um Metz an seine Tochter, die Herzogin von Braunschweig, richtete.

Man wird sich in Gott einer, dem jeweiligen Gang der Ereignisse überlegnen, Einwirkung gewiß. In Zeiten übergroßer Einwirkung auf die Gemüter bedarf man des vereinheitlichenden Uebergewichts einer Vorstellung, die alle Einsichten der unterschiedenen Werktäglichkeiten überragt und auch die verborgensten Pflichtbetätigungen in die Aussicht ihrer Bedeutung für das Schicksal des Ganzen einführt.

Es ist nicht damit getan, die Erörterungen der Dimensionen in welche die Gottesvorstellung die Gemüter hineinversetzt, mit dem Hinweis auf die Mystik, in die wir uns dabei verlieren könnten abzuwehren. Damit komme ich auf den Begriff des Mystischen, den ich hier gleich richtig stelle. Es gibt einige erpichte Hellseher, die das Wort Mystik nur mit einem geheimen Grauen vor etwas ihnen garnicht Kongenialem aussprechen. Mit dem Ausdruck Mystik belegen sie die Reaktion einer vorwissenschaftlichen Epoche und mehr noch einer Epoche politischer Unfreiheit. Sie wissen nicht, daß eben auch als Mystik das mittelalterliche Kirchenregiment das erste Aufleuchten eines verinnerlichenden Geistes selbstverantwortlicher Freiheit verfolgte, daß die großen Denker und Erforscher neuer Geistesbahnen zumeist Mystiker gewesen sind in dem Sinne, daß sie sich den politischen und sozialen Massenwirkungen entgegenstemmten und eine neue Zeit, in ihrer selbständigen Beurteilung der Kulturverhältnisse, herbeiführten. Wer in sich selbständiger Geistes ist, der gestaltet das Mysterium der unkontrollierbaren Einwirkungen auf die Masse um in die Innerlichkeit einer selbsttätigen Erfassung gegebener Verhältnisse. Eben dies aber tut der Mystiker, wenn er den zentralen Kern einer jeden geistigen

Bildung erschaut: „Gott wacht in erkennenden und liebenden Menschen als logische und sittliche Tat auf, um immer mehr Tat zu werden" sagt Hermann Schwarz von dem deutschen Meister des mystischen Erlebnisses Eckehart und dessen „Vergeistigungsmystik" [1]). Sind nicht die Worte Fichtes, des Propheten unserer nationalen Freiheit, in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", in seinen „Reden an die deutsche Nation", in seinen „Anweisungen zum seligen Leben" darauf gerichtet, daß die Gottesvorstellung bei uns zur logischen und sittlichen Tat werde? Wo das Irrationale und Unbegreifliche des Lebensschicksals einem bewußten Ergreifen in der eignen Seele den Platz räumt, wo mit seiner magischen Symbolik die Ungeklärtheit des Völkermythus der sittlichen Tat und dem logischen Begriffe zu weichen anfängt, da ist diese Art von Verinnerlichung der unterbegrifflichen Geschehnisse der erste Ansatz einer ethischen und logischen Verständigung weiterer Kreise über das, was von außen an das Bewußtsein herantritt. Der Mystiker beläßt das äußere Begebnis nicht in mythischer Ungeklärtheit seiner Bedeutung oder macht es zum Anlaß mysteriöser Worte oder zauberischer Handlungen. Vielmehr alles, was er erlebt, leuchtet klar und deutlich in seinem Bewußtsein auf, anders als im Völkermythus, welcher seine Zeichen in die Sterne oder in oft vage Begebenheiten und Daten setzt. Gegenüber mysteriösen Anordnungen kultischer Zeremonien ist in jedem Fall die Innerlichkeit gerade der deutschen Mystik ein Fortschritt zu sittlicher Durchdenkung der sich darbietenden Verhältnisse, wie sie denn auch erst die Bahn für eine erkenntniskritische Religionsauffassung geschaffen hat. Wenn diesem Fortschritt zur inneren Selbstverantwortlichkeit dann noch die wissenschaftliche Technik, wohlwollend und ergänzend, zur Seite steht, dann muß sich der Ansturm der Reaktion einer vorwissenschaftlichen Epoche und mehr noch einer Epoche politischer Unfreiheit brechen an der gemeinsamen Aktion erkenntniskritisch durchgebildeter Mystik und technisch-wissenschaftlicher Verständigung. Um ihrer selbst willen, soll die Wissenschaft, ebenso wie das Kirchenregiment, der Innerlichkeit deutscher Mystik, durch welche das Erlebnis Sinn und Wert erhält, Raum lassen! Die, den (aus Furchterregung und Wunschbefriedigung geborenen) magischen Mißbrauch der mythischen Bildung überwindende,

1) Hermann Schwarz: Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie (Winter, Heidelberg) S. 369.

kirchliche Gottesvorstellung einerseits und die kultur-dynamische Kräftekonzentration der innerlichen Gottesidee andrerseits wollen sich im Deutschtum finden. Innerlich gereifte Erzieher des Volkes sollen, als Leiter der Seelen und Kulturpädagogen, die Leitung der unverantwortlichen Menge zu allvorsehendem Verstand systematisch handhaben.

Wir müssen die Unbegreiflichkeiten des Lebens begreiflich machen. Wir müssen uns hinausheben zur Klarheit unsrer Denker und Dichter. Aus der rein passiven Hingabe an das Mysterium, das uns umfängt, gilt es, die Seele zu retten. Aber es gibt Menschen, die kommen nie über das Mysterium hinaus zu einem klaren Verstande dessen, was übermächtig in ihr Leben hineintritt, ja sogar das Mysteriöse ist einigen noch nicht genug; sie sind mit ihrer Haltung noch garnicht auf die Höhe irgend einer kulturfähigen Religion gekommen und geben sich statt dessen nur einem gespenstisch in ihrem Leben waltenden magischen Gebilde hin, von dessen seelischer Belastung die Anerkennung auch nur des kultischen Mysteriums eine Befreiung ist.

Eine jede Herausarbeitung aus der magischen Hingabe an einen Unverstand ist mit Vertrauen zu begrüßen, und jedenfalls steht fest, daß die Gottesvorstellung eine Herausarbeitung des Menschentums, aus der willenlosen Hingabe an einen Unverstand, darstellt.

Die Gottesvorstellung ist von Propheten und Philosophen zum Begriffe der Allmacht sittlicher Tat gereinigt. Wir brauchen uns ihrer Neubelebung durch den Krieg wahrlich nicht zu schämen. Die Gottesvorstellung ist stets noch ein leuchtendes Denkmal gewesen für die Herausbildung geistiger Größe und Allmacht aus dem kleinlichen seelischen Stoff der affektiven unterreligiösen Werktäglichkeit.

In solcher Weise hat sich die Gottesvorstellung dereinst herausgebildet bei prophetisch gerichteten Israeliten und philosophisch gerichteten Griechen. Letzteren war sie oberste Naturordnung, Ersteren war sie eine sittliche Weltordnung der Geschichte ihres Volkes. Die Ereignisse beginnen für die prophetische Rede eine zeitliche Folge zu werden. Die ausgebildete Zeitreihe wiederum rückt, für Jesaia II, zu einem einzigen Augenblicke zusammen, zu Erlebnissen und Zuständen einer einzigen Seele. Diese Seele ist das personifizierte Volk. Man findet den Gedanken vom erblichen Segen und Fluch als das Vergeltungsprinzip in der israelitischen

Geschichte. Als der Geist tritt Gott im Bilde der Geschichte Israels der Welt gegenüber. Es schied sich die sittliche Forderung innerer Umkehr von der magischen Vorstellung, daß es auf eine bestimmte Zeremonie ankomme.

Beim Uebergang des Mythus in Mathematik ward dem Griechen Pythagoras das Universum eine große harmonische Einheit, der man sich im Mysterienspiel von Maß und Zahl näherte. Im Sternbild wird der Uebergang deutlich: man kann es mythisch-magisch wie z. B. den Tierkreis anschauen oder mathematisch-astronomisch beobachten. Das Mysterium ermöglicht beides, bereitet aber letzteres vor durch das Gleichmaß des kultischen Vorganges. Dem Heraklit schmolz der mannigfaltige olympische Götterhimmel in die feurige Weltvernunft. Dem Xenophanes umfaßte das Allwesen die Welt. Es ward die Einheit von Gedanke und Wirklichkeit ergriffen und schließlich ein Uebersein des weltordnenden Verstandes durch Anaxagoras. Mit Sokrates wurde die Einheit der Weltseele zur Einheitlichkeit sittlicher Gesetzgebung. Es bildete sich der Kosmos des ordnenden Verstandes systematischer Wissenschaftlichkeit mit Plato und Aristoteles. Auf die Wahrheitswelt zielte das philosophische Streben, dessen höchste Setzung die Idee des Guten war. Man fing an, sich der Sinnenwelt durch historische und naturwissenschaftliche Kategorien zu bemächtigen. Der Unvergänglichkeitswert bewegt das Bewußtsein zur Formung der Wirklichkeit. Gott wird das unverrückbare Maß jenseits der Beweglichkeit (das erst die moderne Naturwissenschaft im Kausalitätsbegriff und Atombegriff wieder in die Beweglichkeit hineinverlegt hat). Schließlich konnte der stoische Weise Naturgesetz und Pflichtgesetz in eins schauen. In der Aneignung dieses zweifachen Gesetzes vollzieht sich noch über das Mittelalter hinaus das machtvolle Ringen nach der Seligkeit Gottes.

Gott, der in der Vorstellung der Juden schließlich unnennbar geworden war und in der Vorstellung Philos und der Gnostiker durch Mittelwesen wirkte, stieg in der christlich werdenden Vorstellung von den Stufen seines Thrones, und verwies dadurch auf den Stufengang der Selbsterniedrigung zur Erhöhung des Menschendaseins, den die Allmacht der Gottmenschlichkeit auf und nieder stieg. Das Absolute des Gottesbegriffes verknüpfte mehr und mehr die entgegengesetztesten Lebens- und Daseinsweisen. Das über uns Hinausliegende wurde in uns hinein-

gelegt. Das Dasein der Sterblichkeit wurde mit Ewigkeitsgefühl erfüllt. Das Endliche wurde zum Unendlichen und umgekehrt geweiht. Das Eine ward in Allem und über Allem. Noch Plotins Lebensbeschreibung zählt vier ekstatische Erlebnisse der Vergottung. Christliche Erziehung bildet *jedes* Moment des Daseins um zur Ermöglichung von Gottergriffenheit. So konnte in der neueren Dichtung und Denkung seit Cartesius Gott zum zusammenhaltenden Prinzip der entgegengesetzten Daseinsweisen dessen, was sich ereignet, werden. Es bildet sich seit Leibnitz der universale Individualismus aus, durch den das Allgemeine im Einzelnen und das Einzelne im Allgemeinen sich begreift, vermöge der Kontinuität der Entwickelung, die im Makrokosmos und Mikrokosmos das All-Eine widerspiegelt. Unverrückbares Maß bewegt das Bewußtsein. Die Gottesvorstellung bildete sich in dem Postulat der intelligiblen Welt zur schlechthin sittlichen Forderung aus, die für die Ueberwindung der über uns jetzt hereingebrochenen Katastrophe unsre Zuflucht ist. Was man soll, muß man auch wollen können, sagt Kant und Fichte spricht es ihm nach. In der Unbedingtheit der Pflichterfüllung offenbart sich uns Gott. „Ich kann, was ich soll", so spricht das Selbstbewußtsein der allmächtigen Liebe als Solidarität des gesellschaftlichen Zusammenlebens: bei dem Eines ins Andre greift, alle wie ein Mann zusammenstehen.

Nun wir also das psychologisch-historiologische Recht des Gotteserlebnisses als kirchenpädagogischer Wert einerseits und als kulturdynamische Konzentration andrerseits festgestellt haben, wollen wir daran gehen, den Aufbau der Gottesvorstellung einzuordnen in die von Feinden umlagerte Festung, zu der man unser Vaterland gemacht hat und die es mit dem allblickenden Verstand der Vorsehung zu verteidigen gilt. Wir begreifen den Wert der Gottesvorstellung in der ungeheuren Erweiterung jener *festen Burg*, von der das Lutherlied singt, zu einer rings von Feinden umlagerten Festung, die unser Vaterland und damit unser Gott durch den Weltkrieg von 1914—15 wurde, mit allvorsehender Abwehr.

Deutschland ist gleich einer belagerten großen Festung, in der jedem Einzelnen seine Ration an Lebensmitteln zuzuteilen ist. Hatten wir dies bisher noch nicht so geahnt, so wissen wir es jetzt seit der Bekanntmachung des Bundesrats über die Regelung des Verkehrs mit Brotgetreide und Mehl vom 25. Januar 1915. Wa

seitdem über uns ergangen ist, hat uns dessen immer bewußter werden lassen, daß nicht bloß unsre Heere draußen als lebendige Mauern von tapferen Menschenleibern gegen die an Zahl weit überlegenen Feinde stehen, sondern auch wir hinter den Mauern unsrer Tapferen Leib und Seele zusammennehmen müssen im Blick auf unsre Volkswirtschaft und das einem jeden Mitbürger zustehende tägliche Brot. Da müssen wir, der Reiche wie der Arme, noch wieder genau auf das achten lernen, was da ist, und uns zufriedenstellen lassen mit dem, wie wirs haben; wir müssen wieder lernen einzuteilen mit genauer Berechnung dessen, was wir brauchen. Dazu aber ist es uns mehr und mehr zur Pflicht gemacht, ausschließlich für uns selbst zu verbrauchen nicht mehr als unbedingt notwendig ist; alles aber, was nicht das eigne Lebensbedürfnis erfordert, unseren deutschen Brüdern und Schwestern zu überlassen; wo aber reichlich an Hab und Gut unter unsre Hand gekommen ist, es den Volksgenossen auszuteilen. Meinen Sie nicht, daß wir genug haben und noch erübrigen werden, wenn, auf diesem Wege des steten Kampfes um das tägliche Brot, der die kulturelle Katastrophe überwindende allblickende Verstand Gottes unsre Zukunft erhält. Die allordnende Vorsehung ist nicht bloß bei unseren Armeen an den Grenzen der von übermächtigen Feinden umlagerten Festung, die unser Vaterland jetzt darstellt, sondern auch bei uns drinnen im umlagerten Lande. So trauen wir es alle unseren Mitbürgern und Bürgerinnen ohne Unterschied der Parteien zu. Der deutsche Gott, der im Schlachtgewühl und Seelenleid uns ward, ist ein Gott der Ordnung. (1. Korinther-Brief 14, 33).

Luther sang: „Ein feste Burg ist unser Gott". Das sang er wider die mittelalterliche Umlagerung undeutscher Frömmigkeit, in die hinein das deutsche Gewissen seine Ausfälle, wie aus einer Burg, machte. Seit dem Mittelalter ist die Umlagerung der Feinde deutscher Gewissenstüchtigkeit stärker geworden. Die Wogen der uns überlegenen gegnerischen Weltmacht umbranden uns. Das Ringen mit der feindlichen Seegeltung um die Handels- und Verkehrswege, auf denen uns in Friedenszeiten unser Hab und Gut einkam, erfordert unsre Seelenkräfte. Gegen den mittelalterlichen Ansturm genügte noch die kleine Burg, als Wehr und Waffen; 1914 ist aus der deutschen Wehr ein ungeheures Heerlager von Leibes- und Seelenkräften geworden, das die weitausgedehnte Festung deutscher Geisteskultur, zur Abwehr der Ungerechtigkeit,

zum sittlichen Aufbau einer menschheitlichen Verantwortlichkeit der Völker, ausbaut und stark macht. Eine starke Festung ist unser Gott von heute vermöge der alle Parteien hinter sich lassenden völkischen Gemeinschaft, in der Vollendung unsrer sozialen Ordnung.

Die unerbittliche Konsequenz der überlegenen feindlichen Diplomatie reißt uns zusammen zum Ausbau des mannigfaltig durchgebildeten nationalen Systems der bürgerlich-technischen und staatsrechtlichen Lebensgliederung. Wir werden nach dem Kriege gelernt haben, uns, als in einer Festung, einzurichten. Bis ins Einzelnste aller Verkehrsverhältnisse dringender Verstand und technisch durchgebildeter guter Wille wird unser Erb und Teil werden. Wir werden von unsern Gegnern die überlegene Diplomatie des weltbeherrschenden Volkes annehmen. Wir werden bewähren lernen, nicht bloß die militärische Tüchtigkeit und bürokratische Autorität, die unsre Gegner als barbarisch schmähen, sondern auch die, alle öffentliche Gewalt überragende, politische Gesinnung nach innen und außen zur Förderung einer sittlich fundierten Weltregierung, die Gottes ist. Ueber die militärische Gewalt des Krieges hinaus behaupte bei uns kulturelle Kunst sittlicher Ordnung den Sieg.

Vorläufig steht dieser Sieg noch in dem militärischen Sieg der deutsch-österreichischen Heere und mehr noch in dem diplomatischen Sieg derjenigen Weltmacht, die einem jeden Volke seine Eigenart freistellt. Aus diesem Sieg wird dann hervorgehen der Sieg eines Völkerfriedens, welcher über alle feindlichen Auseinandersetzungen politischer Mächte im Sinne eines erneuerten Völkerrechts gebietet.

Nur ungern sind wir in Belgien eingerückt. Mit blutendem Herzen haben wir den Krieg begonnen. Jedoch mit eisernem Entschluß mußte das, unsre geschichtlich notwendige Bedeutung einkreisende, Unrecht, das man uns antat und das wir, so schwer es uns auf die Seele fiel, (im Sinne unsrer Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, im Sinne unsrer Stellung im Rate der Völker) wiederzahlen mußten, durchlebt werden. Es blieb uns nichts andres übrig, als den feindlich gesinnten Teilen der Niederdeutschen, die unsre Freunde hätten sein sollen, unsre eiserne Hand aufzulegen. Gott weiß es, wie schwer es uns ward in dem Gewande der Militärdiktatur einherzuschreiten, anstatt in der Geistesrüstung des

Friedens. Doch nun müssen wir, bis ein Wandel der Gesinnung des flämischen Volkes erkämpft ist, Belgien in unsrer Hand behalten.

Wenn Zeiten mit weniger schweren Opfern kommen werden, dann werden wir im Rückblick auf die Durchführung dieses Krieges immer noch Gott anbeten. Deutschland dankt es seinem Gott, wenn es notwendigerweise alle seine verfügbaren Kräfte hat anspannen müssen zu all vorsehender Abwehr und all konzentrierender Zukehr; denn diese Anspannung hat Deutschland gleichzeitig auch kulturell weitgebracht.

Nicht im Sinne eines spezifisch auf das christliche Lebensprinzip des „Friede auf Erden" beschränkten Begriffes, ist im Kriege Gott zu erfassen, ist die Bedeutung der Gottesvorstellung für die Ueberwindung kultureller Katastrophen zu behandeln. Gott gehört nicht bloß christlicher Gemeinschaft im engeren Sinne an. Vielmehr vollzieht er die totalisierende Konzentration des Völkermythus im Großen und richtet ihn auf das, was gegenwärtig not tut. Und wenn die Gegenwart Krieg ist, so ist Gott auch im Kriege mächtig. Es werden in der Gottesvorstellung die äußersten Gegensätze zusammengeschaut. Das christliche Lebensprinzip mag gegenwärtig eine taktische Niederlage erleiden. Der allmächtige „Vater" der allerverschiedensten Lebensprinzipien ist auch in der Niederlage des christlichen Geistes als in dem Kreuze seines Sohnes mächtig. Denn immer wieder muß sich die Gottesvorstellung neu aus dem Völkermythus als allumfassender Symbolbegriff emporarbeiten. Die Gottesvorstellung will sich in vereinheitlichender Energie der auseinanderliegenden Lebenspole entfalten und durch Kampf zum Siege kommen.

Der Pietismus und sein Problem.

Von D. Theophil Steinmann in Gnadenfeld[1]).

Das fünfte Heft des 23. Jahrgangs dieser Zeitschrift brachte einen Artikel von Dr. Reinhard Liebe: „Wider den Pietismus. Ein Wort zu der Krisis im gegenwärtigen kirchlichen Leben Deutschlands.“ Auch wenn der Verfasser dieser kleinen Streitschrift mich nicht persönlich darum gebeten hätte, wenn möglich in eine öffentliche Erörterung über diesen Gegenstand mit ihm einzutreten: schon das Thema allein und die Art seiner Behandlung wären mir dazu Anlaß genug gewesen.

Liebes Aufsatz ist m. E. selbst eine Illustration zu der Krisis im gegenwärtigen kirchlichen Leben Deutschlands; und die Spannungen zwischen dem von ihm vertretenen „Vollchristentum“ und der pietistischen Christentumsform, wie sie hier zur Aussprache kommen, führen ein religionsphilosophisches Nachdenken, das nach beiden Seiten unvoreingenommen zu bleiben sucht, vor eine Fülle allgemeiner Fragen und Probleme. Liebes Abhandlung selbst leistet die erforderliche Klärung der hier vorliegenden Probleme nicht; als Streitschrift und Zeitdokument steht sie viel zu sehr mitten darin in diesen kritischen Gegensätzen. Aber grade darum fordert sie eine weiterführende Untersuchung.

Eine solche meinerseits zu unternehmen, dazu veranlaßt mich — neben der Aufforderung des Verfassers — meine besondere persönliche Lage. Durch meine Herkunft aus der Brüdergemeine und mein fortdauerndes Leben in ihr meine ich dem Pietismus erlebnishaft näher zu stehen, als das bei Liebe der Fall sein kann. Und dem, was er als „Vollchristentum“ bezeichnet, bringe ich sicher mehr Verständnis und Sympathie — die Voraussetzung vollen Verständnisses — entgegen, als er dem von ihm bekämpften Pietismus.

---

[1]) Der Aufsatz ist im Sommer 1914 geschrieben.

1.

Der Pietismus hat nach Liebe heutzutage gute Zeit. Aus allerlei Gründen hat man sich kirchlicherseits das klar ablehnende Urteil über ihn verwirren lassen; man ist dem Pietismus gegenüber „versöhnlicher, nachgiebiger, urteilsunsicherer" geworden. Aber man ist nur unsicherer geworden. Nicht dagegen steht es so, daß man sich wirklich mit dem Pietismus auseinandergesetzt hätte und innerlich von ihm überwunden wäre; es ist lediglich die besondere gegenwärtige Zeitlage und eine aus ihr resultierende weitverbreitete Kampfesstellung in einer bestimmten Frontrichtung, („Unglaube" und Sozialdemokratie), was das Urteil über den Pietismus sich so stark zu seinen Gunsten hat ändern lassen.

Zu dieser Gunst der Lage kommt dann noch hinzu der moderne Historismus mit seiner Hervorhebung der „guten Effekte und Nebeneffekte" der pietistischen Bewegung (284). Mit seinem Eintreten für ein geschichtliches Verständnis dieser Erscheinung und dem Aufweis ihrer historischen Bedeutung trübt er das scharfe und klare Urteil über den religiösen Wert oder Unwert der Sache.

So also erscheint Liebe die Situation. Um so notwendiger, daß mit unerbittlicher Klarheit und Schärfe herausgestellt wird, was es mit dem Pietismus tatsächlich auf sich hat und wie man, anstatt seine Bundesgenossenschaft zu suchen, gar nicht ernstlich genug darauf Acht haben kann, den pietistischen Sauerteig fernzuhalten und auszufegen, im Kulturinteresse, im vaterländischen, vornehmlich aber im religiösen Interesse. Liebe sieht im Pietismus „das eine große Hemmnis einer ersprießlichen Entwickelung der (kirchlichen) Dinge". Um diese These geht es ihm. Der klaren Herausstellung des religiösen Unwertes des Pietismus all jener nachgiebigen Unsicherheit gegenüber gilt seine ganze Untersuchung.

Von charakteristischen Merkmalen des Pietismus erwähnt Liebe in seinen einführenden Darlegungen beiläufig: Einseitigkeit und Intoleranz, Kulturfeindschaft und unchristlichen Fanatismus (281). Neben diesen äußerlichen Kennzeichen nennt er dann als die grundlegenden Merkmale des Pietistischen, aus welchen sich mit psychologischer Notwendigkeit weiteres Charakteristische ergibt, den „Ernst, mit dem sie (die pietistische Psyche) die praktische innere Umwandlung erstrebt, von der Jesus redet", und den Weg, auf dem sie dieses Ziel zu erreichen sucht, nämlich Abschluß

von der Welt und der Massenkirche und Zusammenschluß in Konventikeln.

Wie hat nun Liebe diese unerfreuliche Begriffsbestimmung des Pietistischen gewonnen? Nicht auf dem Wege historischer Begriffsbildung. Der historische Begriff des Pietismus umschreibt nach Liebe lediglich bald enger bald weiter einen eigenartigen engeren oder loseren Zusammenhang geschichtlicher Erscheinungen. Damit wäre uns in unserem Zusammenhang aber nicht gedient. Wir wollen religiös beurteilen. Da bedürfen wir des klar umrissenen Bildes von einem ganz bestimmten Frömmigkeitstypus. Nicht, was man alles geschichtlich in den Zusammenhang der pietistischen Bewegung einstellen mag und wie das miteinander und mit andern geschichtlichen Erscheinungen zusammenhängt, müssen wir zu dem Zweck wissen, sondern — wie Liebe sich ausdrückt — von der eigentümlichen Struktur der spezifisch pietistischen Psyche müssen wir einen ganz klaren Eindruck gewinnen. Das aber erreichen wir auf dem Wege historischer Begriffsbildung nicht. Jener prinzipielle Begriff, den wir für unsere praktische Stellungnahme brauchen, ist für Liebe ernstlich ganz ein anderer Begriff als der historische. Er „berührt sich natürlich vielfach engstens" mit jenem; — es wäre auch schlimm, wenn er das nicht täte, da er ja doch das spezifisch Pietistische an all' den vom Historiker als Pietismus bezeichneten Erscheinungen enthalten soll; — aber „er deckt sich nicht mit ihm" (287). Gewonnen aber wird er anstatt durch historische Analyse durch eine Art Intuition. Wir finden nämlich „bei unsern Gemeinschaften ebenso wie bei den meisten von unsern Sekten in Deutschland, kurz bei allem, was wir intuitiv als „pietistisch" heute unter uns empfinden, eine ganz typische Art von Christlichkeit vor, die bei allen äußeren Verschiedenheiten auf eine ganz charakteristische gemeinsame psychische Struktur hindeutet" (287), deren spezifische Merkmale eben die obengenannten sind.

Also, so kommen wir zu jenem psychologischen Begriff von Pietismus mit seinen charakteristischen Merkmalen, daß wir uns klar darüber werden, was wir intuitiv als pietistisch empfinden. Diese seine begriffliche Intuition trägt L. dann an die verschiedenen vom Historiker dem Pietismus zugerechneten Erscheinungen heran; und das führt zu der weiteren für ihn sehr bedeutsamen Klärung, daß man da zwischen

Vollpietisten und Halbpietisten unterscheiden müsse. Vollpietisten sind die, bei welchen wir jene auf Grund unserer intuitiven Empfindung erkannten charakteristischen Merkmale des Pietistischen hübsch beisammen und in der rechten Blüte finden; bei den Halbpietisten haben wir nur pietistische Einschläge. Solche Halbpietisten sind z. B. Spener und von Neueren Kähler und Ihmels (kirchlich-orthodoxe Halbpietisten). Der „erste markante Vertreter des Vollpietismus in Deutschland“ dagegen ist August Hermann Francke (289); heutzutage ist er durch „das gesamte radikale Gemeinschaftschristentum und die ihm benachbarten Sekten“ (295) vertreten.

Grade das Vorhandensein dieses Halbpietismus ist in seinem Teil mit Schuld an der Unklarheit und Unentschiedenheit des ablehnenden Urteils über den Pietismus. Wenn von Pietismus geredet wird, stellt man sich irgendwelchen Halbpietismus vor und bewertet den Pietismus als solchen nach diesen grade nicht reinpietistischen und eben darum so anders anmutenden Schattierungen. Dem gegenüber ist es nötig, „wenn man ein richtiges Urteil über den religiösen Wert des Pietismus gewinnen will, den modernen kirchlichen Halbpietismus aus dem Spiele zu lassen und sich an jenen Vollpietismus zu halten, der in den Gemeinschaften und in den pietistischen Sekten zum Ausdruck kommt . . . und . . . die genannten pietistischen Merkmale in voller Deutlichkeit an sich trägt“ (296) — wie sie ja auch eben jenen Gemeinschaften und Sekten intuitiv als das spezifisch Pietistische abempfunden wurden.

Soweit L.s vorläufige Klarstellung dessen, was Pietismus ist. Die weitere Untersuchung wird das Bild im Einzelnen noch detaillierter zeichnen. Vor allem aber gilt es jetzt, die innersten Wurzeln dieser ganzen Art aufzuweisen und sie in das Ganze des Religionslebens an die ihr zukommende Stelle einzureihen. Dann erst durchschauen wir den Pietismus wirklich als eigentümliche religiöse Erscheinung und werden ihn religiös zu beurteilen voll imstande sein.

Zu dieser vollen Klarheit über den Pietismus verhilft L. die prinzipielle Scheidung zwischen Phantasiereligion und Gottinnigkeit (302) und die Einreihung des Pietismus in dieses Schema. Er kommt zu dieser Unterscheidung auf folgendem Wege.

Schon dem „wenig geübten Auge“ fällt bei einer Betrachtung der menschlichen Religionen in ihrer Gesamtheit „der ungeheure Abstand zwischen den einzelnen Erscheinungen auf diesem Gebiete“

auf. Was man mit demselben Wort „Religion“ bezeichnet, ist unter sich himmelweit verschieden“ (298).

Während so zwischen „Religion“ und „Religion“ ein weitester Abstand liegt, rückt „dem geschulteren religiösen Urteil“ (das besitzt, bei wem sich mit „unermüdlicher seelischer Vertiefung“ „rastlose gedankliche Durchdringung“ der „großen charakteristischen Lebensäußerungen der Religion“ verbindet) „rein weltlicher Edelsinn, der außerhalb aller Religion steht“, mit den „Offenbarungen der höchsten Edelreligion“ um vieles näher zusammen (299).

Was jene gemeinsam als Religion bezeichneten, tatsächlich „himmelweit verschiedenen“ Dinge unter denselben Oberbegriff subsummieren läßt, ist das Vorhandensein gewisser gleichartiger Vorstellungen und Gebräuche. Was dagegen rein weltlichen Edelsinn und Edelreligion zusammenrückt, ist eine eigentümliche innere Beschaffenheit der Menschen. Dies Vorhandensein einer eigentümlichen inneren Beschaffenheit ist zugleich das Besondere der Edelreligion, wodurch zwischen ihr und Anderem, was wir auch Religion nennen, jener „ungeheure Abstand“ besteht. Also „beruhen die höchsten religiösen Werte auf einer inneren Beschaffenheit des (religiösen) Menschen, die mit dem, was wir gemeinhin Religion nennen, mit der großen Masse der religiösen Vorstellungen und Tätigkeiten der Menschheit nur sehr lose zusammenhängt“ (299), ihn dagegen auch mit solchen Menschen verbindet, die nicht eigentlich „religiös“ sind.

Jener eigentliche Wert und Sinn aller Religion aber ist, daß der lebendige Gott wirklich erreicht ist (298). Und das eben vollzieht sich in jener bestimmten inneren Art des Seins, nicht dagegen in äußeren Vorstellungen und Gebräuchen. Dann aber „fällt die Geschichte des Gottsuchens und des Gottnaheseins“ — d. h. der eigentlichen Religion — „keineswegs mit der allgemeinen Religionsgeschichte zusammen“, in der wir es in mit den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen zu tun haben, sondern „läuft eine große Strecke neben ihr her“ und „biegt gelegentlich stark von ihr ab“, während in der sog. Religionsgeschichte „das religiös Geringwertige im Vordergrund steht“ und „sozusagen die Normallinie bildet“ (300). Man darf darum „die Religionsgeschichte zunächst überhaupt nicht mit dem lebendigen Gott in Beziehung setzen“ (301). Sondern es ist notwendig, „in der Entwicklung des gesamten religiösen Bewußtseins der Menschheit eine menschliche und eine

göttliche Linie zu unterscheiden" (301). In der göttlichen Linie handelt es sich um das Gottsuchen und Gottfinden, das aber eben nicht nur auf dem geschichtlichen Religionsboden statthat; in der menschlichen Linie — jene Vorstellungen und Gebräuche — haben wir es lediglich „mit einem Stück großartiger Phantasietätigkeit der Menschheit zu tun" (301).

Wir dürfen aber diese beiden, nach dem Bisherigen also verschiedenen Dinge, Phantasiereligion und Gottinnigkeit, doch wieder nicht absolut auseinanderreißen, als sei eines das „kontradiktorische Gegenteil" des andern. Daß er die Dinge so auffaßt und darstellt, wird an Johannes Müller getadelt. Freilich, von irgendwelcher wirklichen Zusammengehörigkeit der beiden ist bei L. auch nicht die Rede. Nur, daß sie „bis zu einem gewissen Grade ganz leidlich zusammen bestehen können". „Wer Phantasiereligion hat, braucht deswegen noch nicht von aller Gottinnigkeit ausgeschlossen zu sein". Für den gottinnigen Menschen ist es „beinahe nötig", daß er „den Gott, von dem er sich ergriffen weiß, sich phantasiemäßig vorstellt"; denn „reine Gottinnigkeit, die alle religiösen Phantasien abgestreift hätte", gibt es „doch nur recht selten". Und dabei ist es mindestens „menschlich begreiflich", — „vielleicht" nämlich verdankt der gottinnige Mensch das Werden seiner Gottinnigkeit einer traditionellen, d. h. also einer Phantasie-Religion [1]), — wenn er nun dieser „allerlei phantastische Gottesvorstellungen" zu dem Zwecke solcher Veranschaulichung entnimmt (305). „Diese Phantasien fördern (dann) vielleicht sogar das gottinnige Wesen." Allerdings nur „vielleicht"; stammen sie doch nach L. aus einer ganz anderen Welt. Sie vermögen aber doch, jenes Andere immer neu zum Bewußtsein zu bringen und dabei starke Gefühle der Lust auszulösen (305).

Aber sehr gefährlich ist die Sache doch. Natürlich müssen sich jene, an sich ja doch Fremdlinge auf dem Gebiete der Gottinnigkeit, dorthin nur zu bestimmtem Dienste entlehnt, gebührend im Hintergrund halten. Das aber tun sie nicht so leicht. Sondern als „das ältere und zugleich leichtere, gefälligere, bequemere Moment in aller Religion" — nämlich was man so im Allgemeinen, wie sehr es innerlich Verschiedenes ist, doch unter diesen gemeinsamen Begriff zusammenfaßt — „schiebt sich" die religiöse Phantasie „nur allzuoft

[1]) Wie das möglich ist, darüber weiter unten, wo von der Anbildung der Phantasiereligionen an die Gottinnigkeit die Rede ist.

rasch an die Stelle der langsam sich bildenden Gottinnigkeit" (305). Auch „kann" ja niemand „dauernd gottinnig sein"; die „wirkliche Gottesnähe der Seele beschränkt sich . . immer nur auf einzelne Momente oder auch Perioden". In den Zwischenzeiten sucht man nur allzuleicht Ersatz an den Gebilden der religiösen Phantasie (306).

Folgendes aber sind des genaueren die hier zugrunde liegenden geschichtlichen Verhältnisse. „Anfänglich (vgl. oben: „das ältere Moment in aller Religion") ist offenbar alle Religion restlos Phantasiereligion." Diese also hat nichts mit dem lebendigen Gott zu tun. „Allmählich" tauchen dann „in einzelnen Menschen zarteste Ansätze zur Gottinnigkeit auf", besonders deutlich bei den alttestamentlichen Propheten (306). Zu einem „entscheidenden Faktor in der Menschheitsentwickelung" (307) wird die Gottinnigkeit durch Jesus, bei welchem sie „in eminentem Maße" vorhanden war. Die weitere religiöse Entwicklung stellt sich dar als ein eigentümliches Miteinanderringen dieser beiden Größen, der ursprünglichen Phantasiereligion und der irgendwie auf deren Boden „aufgetauchten" Gottinnigkeit. In die Breite wachsend, wandelt sich die Gottinnigkeit unfehlbar in Phantasiereligion; oder es entsteht doch wenigstens ein Mischgebilde, wie unser heutiges Christentum es ist: mitten unter allerlei z. T. sehr primitiven Phantasievorstellungen „doch auch vielerlei Spuren wahren gottinnigen Lebens" (307).

Bei diesem ganz eigentlichen Herüber und Hinüber ist nun von besonderer Wichtigkeit, Acht zu haben auf eine Art Mimikry, welche dabei die Phantasiereligion treibt. Aus einer Empfindung für das Rechte heraus, die über dem Anblick jener anderen erwacht zu sein scheint, sucht sie sich der Gottinnigkeit anzugleichen. Die Folge davon ist ja wohl eine gewisse Fortentwicklung der Phantasiereligion: ihr Phantasiegehalt operiert mit den Formen und Ausdrücken der Gottinnigkeit und vermeidet, was sich dort nicht findet. Ueber ein Steckenbleiben in bloßer Phantasiereligion führt die Bewegung aufs Ganze gesehen letztlich aber doch nicht hinaus. Wohl wird vielen Einzelnen durch solches Gehaltvollerwerden der Phantasiereligion der Uebergang von ihr zur wahren Gottinnigkeit erleichtert; und so auch die gelegentliche Verwendung jener durch diese, von welcher oben die Rede war. Den Meisten aber läßt die äußere Angleichung grade die Phantasiereligion und das Dahinleben in ihren Formen und Vorstellungen selbst schon als Gottinnigkeit erscheinen. „So kommt es, daß

dieser große Assimilierungsprozeß ... weithin keine wirkliche Annäherung, sondern nur ein immer täuschenderes Nachbilden der wahren Gottinnigkeit bedeutet“ (308). Dem phantasiereligiösen Menschen wird dadurch vorgetäuscht, „er sei im Besitz der tiefsten und echtesten Frömmigkeit“ (309). Dies das Verhängnisvolle und höchst Gefährliche an dem „sehr wichtigen“ (306) „Gesetz der wachsenden Annäherung der Phantasiereligion an die Gottinnigkeit“ (308).

Mit dem allen haben wir den religionsgeschichtlichen Ort für den Pietismus gefunden und damit zugleich die recht begründete religiöse Bewertung für ihn an der Hand. Der Pietismus ist „diejenige Form der Phantasiereligion, die die täuschendste Imitation gottinnigen Wesens darstellt, die wir bis jetzt in Christentum und in der Religionsgeschichte überhaupt erlebt haben. Als solche aber gefährdet er ...... notwendig das innere Leben aufs Schwerste“ (310). Wenn er „auf den ersten Blick als Christentum edelster und echtester Art“ erscheint, so ist das eben vollendete Mimikry. Seine haarsträubenden sogenannten Auswüchse verraten aber immer wieder, wie sehr es tatsächlich eben nur Mimikry der gottleeren Phantasiereligion ist.

Auf Grund dieser Einsichten macht sich nun L. an eine eingehendere Kritik des Pietismus. Er sucht zuerst den „phantastischen Charakter“ seiner religiösen Gedankenwelt deutlich herauszustellen, zum Ausweis dessen, wie sehr der Pietismus eben Phantasiereligion ist, nicht Gottinnigkeit; dann verfolgt er die „lebenzerstörende Kraft“ in der praktischen Wirkung dieser Gedankenwelt.

Zuerst die phantastischen Vorstellungen des Pietismus von den religiösen Objekten. Schon seine starke phantasiemäßige Beschäftigung mit Gott und göttlichen Dingen ist vom Uebel. „Für die wahrhaft Frommen“ sind diese Vorstellungen „nebensächlich“ (304). Da ist alles einfach ein Leben aus der unsichtbaren, unendlichen Kraft, die hinter den Dingen steht.

Und nun noch die inhaltlichen Verkehrtheiten dieser Phantastik. Da finden wir an Stelle des klaren Gottesgedankens, der den Mittelpunkt alles wahren Christentums zu bilden hat, eine phantastische Vergegenwärtigung des „Herrn“, womit immer Jesus gemeint ist, der hier (ähnlich wie im Katholizismus die Heiligen und die Kirche), anstatt zu Gott hinzuführen, die Attribute Gottes übernimmt. In phantasievoller Realistik verwendet man dabei allerlei

„als sprachliche Hilfsmittel“ und „bildliche Verdeutlichung“ im Neuen Testament „vorübergehend gebrauchte“ Wendungen (Kreuz, Lamm, Bräutigam), „um suggestive Wirkungen von ihnen zu erzielen“ (311), Wendungen, die überdem — wie z. B. Freund und Bräutigam — „den göttlichen Faktor“ „degradieren“ (312).

Wie das ein Hinabgleiten von der Höhe des rechten Gottesgedankens in die Sinnlichkeit heidnischer Vorstellungen ist, so erfolgt auch sonst ein „Zurückgleiten in heidnisches Wesen“. „Die ganze heidnische religiöse Phantasiewelt, die in der Bibel schlief, wird wieder aufgeweckt“, nämlich die ganze Plastik ältester Vorstellung von Himmel und Hölle in lebhafter phantasiemäßiger Vergegenwärtigung (312).

Ein anderes Stück dieses Herabsinkens in Heidentum als Folge der religiösen Phantastik ist die sklavische Schriftbenutzung, „ein Stück verkappten Götzendienstes“. Dabei gehen eigentümlich in einander sklavische Befolgung des Wortlauts der Schrift und eine phantastische Schriftbetrachtung mit ihrer Allegoristerei und künstlichen Symbolik, wie wir das bei allen auf heilige Bücher sich stützenden Massenreligionen finden d. h. aber für Liebe: im Bereich der Phantasiereligion. Was dort ganz allgemein gefunden wird, steht hier in besonders üppiger Blüte.

Weiter nennt L. die abergläubisch-heidnische Hineinziehung des Herrn in die „erbärmlichsten Kleinigkeiten“ durch „Däumeln“ und „Losungen“ und sonstige direkte „Weisungen vom Herrn“ (314).

Derselbe phantastisch-sinnenfällige Realismus verderbt die Vorstellung vom Werden des inneren Lebens. Dahin rechnet L. die lebendige Ausmalung des Neuwerdens mit möglichst schroffer Gegenüberstellung gegen das alte Wesen, die Drastik des Uebergangs bis zu sichtlichen Aeußerlichkeiten seines Vollzugs, das ungeduldige Machen- und Erzwingenwollen. Besonders charakteristisch erscheint ihm auch, daß bisweilen „ein ganzes Bekehrungsprogramm mit dem Herrn phantastisch verabredet“ wird (315).

Die Neigung der Pietisten, sich nach der Bekehrung für sündlos zu halten, erklärt L. aus der „substantiellen Auffassung des seelischen Werdens“; und diese Materialisierung der Seele ist ihm auch wieder eine Folge der ganzen phantastisch-sinnenfälligen Art (316).

Dem strengen Abschluß der Pietisten als der Bekehrten und

vollendeten Kinder Gottes gegen die Welt und ihrem eigentümlich innigen Zusammenschluß untereinander liegt eine phantastisch-sinnliche Auffassung des Gottesreichs zugrunde. Ein eigentümliches Symptom dieses abschließenden Zusammenschlusses ist die eigene Sprache, die Sprache Kanaans. Zugleich verschwindet immer mehr das Verständnis für die Andern (317).

Die lebenzerstörende Kraft in der praktischen Wirkung dieser echt phantasie-religiösen Gedankenwelt sucht L. an der durch sie bewirkten Hinderung der drei Grundeigentümlichkeiten wirklicher Gottinnigkeit aufzuweisen.

Die wirkliche Gottinnigkeit ist „vor allem Leben“ (302) und darum beständiges Wachstum, das „kein festes definitives Ziel“ kennt (303), Aufgeschlossenheit gegenüber der Umwelt und Natürlichkeit, „die das Gegenteil alles Künstlichen ist“. Hier dagegen herrscht im Zusammenhang mit jener phantastisch-sinnlichen Vorstellung vom neuen Werden jenes Bewußtsein eines absoluten oder doch mindestens relativen Fertigseins (318). Auch der eigentümlich pietistische Schriftgebrauch und die pietistische Hingabe an den Herrn und seine Führung ertöten alles weitere Suchen, alle innere Selbständigkeit und eigene Entschiedenheit, diese Triebkräfte wirklichen inneren Wachstums.

Die Weltaufgeschlossenheit des rechten Lebens wird unterbunden durch die massive Vorstellung vom Reich Gottes. Der hier wurzelnde enge Zusammenschluß nur mit Gleichgesinnten mit seiner „gefühligen Gemeinsamkeit der (gleichen) Schwärmerei“ und bloß „religiösen Betriebsamkeit“ (320) zeitigt völlige Verständnislosigkeit allem gegenüber, was groß und schön, aber unpietistisch ist in der Welt, daher „diese entsetzliche Engherzigkeit, dieser blinde Fanatismus, dieses rasche, hartherzige Zugerichtsitzen“ (321), diese Einkapselung, die der Tod wirklichen Lebens ist.

An Stelle der Natürlichkeit rechten wachsenden Lebens stehen all' jene Künstlichkeiten eines Lebens in allerlei Phansierealitäten und vollständig losgelöst vom Boden der Realitäten des Lebens (320), bis „zur Unzurechnungsfähigkeit“ und zum Pathologischen, z. B. wenn den Kindern in Halle Lachen und Spiel verboten war und man sie zu Bußkampf und Bekehrung trieb, und wenn man die Besserung seiner krankhaften Zustände einfach „dem Herrn überläßt“ (321).

Das alles sind nach L. die konsequenten Wirkungen

der pietistischen Phantasiewelt. Ueber diesen notwendigen und innerlich begründeten Zusammenhang darf man sich zu Gunsten des Pietismus nicht dadurch irremachen lassen, daß man diese Auswirkungen nicht überall findet. Da werden sie lediglich durch andere Faktoren paralysiert.

Soviel zunächst von den Darlegungen L.s. Sie enthalten schon genug der Kritik und Anklage. Ist es so, wie sich L. die Dinge darstellen, dann allerdings ist der Pietismus und sein zunehmender Einfluß, sowie die günstigere Beurteilung, die ihm zu Teil wird, in der Tat eine schlimme Gefahr für die Gesundheit des religiösen Lebens. Und wir müssen dem Verfasser danken, daß er seiner Auffassung der Dinge so unzweideutigen Ausdruck gegeben hat.

2.

Bei meiner Auseinandersetzung mit L. möchte ich von demjenigen ausgehen, was er über die Herrnhuter und anläßlich ihrer Erwähnung sagt. Er nennt deren Leben „anziehend und erquicklich". Hier und in einigen ähnlichen Fällen „wird das schier Unmögliche möglich, daß unter den phantastischen Vorstellungen vom „neuen Werden" doch wahres neues Werden zustande kommt und unter der Hülle verzerrender Vorstellungen von den göttlichen Dingen sich doch eine schöne Gottinnigkeit entfaltet, die in Frohsinn, Weitherzigkeit und Weltoffenheit oft köstlich zum Ausdruck kommt". Dafür aber kann nach L. der in jenen geschichtlichen Erscheinungen enthaltene Pietismus nichts; das ist alles nicht durch ihn, sondern trotz seiner. „Die lebenerstickenden Wirkungen des Pietismus, die sonst notwendig eintreten", sind hier „durch günstige Umstände" „aufgehalten". „Wissenschaftliche und kulturelle Interessen" — an anderer Stelle (327) nennt L. auch „gesunden Menschenverstand" — haben „neben der pietistischen Denkweise ein Plätzchen behalten" und „helfen vortrefflich mit, den Pietismus zu korrigieren" (325). Also „nicht weil sie Pietisten sind, sondern obgleich sie es sind, haben diese braven und oft wirklich tiefchristlichen Leute den Weg zum vollen Christentum gefunden" (326). Das heißt aber: diese erfreulichen, ja sogar sehr erfreulichen Erscheinungen gehören dem „innerlich inkonsequenten Halbpietismus" an.

L. verteilt überhaupt so: was er tadelnswert findet, das ist nicht etwa eine Ausartung des Pietismus, sondern seine konsequente Lebensäußerung; wo er sich dem Eindruck nicht verschließen kann,

daß hier eigenartiges Positives vorliegt, da ist das Abweichung vom Pietismus durch außer- und im Prinzip unpietistische Einflüsse. Der Pietismus selbst hat aber nichts Positives dazu mitgewirkt.

Also lediglich das Unpietistische an ihnen macht jene Erscheinungen so „anziehend und erquicklich“? Es ist lediglich das Anziehende der liebenswürdigen Inkonseqenz? Es ist das Erfreuliche, auf einem Dornbusch gegen seine Natur Trauben zu finden? Kann aber das wirklich einen „so anziehenden und erquicklichen“ Gesamteindruck geben? Namentlich, wenn man sich die Dinge so scharf daraufhin ansieht, ob sie organisch gewachsen sind oder nicht.

Ich meine doch vielmehr: wenn es Lebensformen des Pietismus gibt, die grade als eigenartige Gebilde einen solchen wirklich erfreulichen Eindruck machen, dann muß im Pietismus selbst eine innere Möglichkeit liegen, sich auch anders auszuwachsen als nur ins Negative. Wirkungen vom Pietismus her müssen sich doch mit jenen andern Einwirkungen haben zusammenfinden können; sonst wäre nie ein Ganzes daraus geworden, das gefallen kann. Eine bloße Zurückdrängung verkehrter Wirkungen durch gute Gegenwirkung ist sicherlich nicht im Stande, ein geistiges Gebilde zu schaffen, das nicht etwa nur grade erträglich wäre, sondern sogar „anziehend und erquicklich“.

Dann aber verdanken nicht nur die von L. als vollpietistisch gekennzeichneten Erscheinungen ihr Bedenkliches dem in ihnen sich auswirkenden Pietismus; auch das eigenartig Erfreuliche der „halbpietistischen“ Gebilde verdankt diese seine erfreuende Eigenartigkeit mit dem pietistischen Einschlag. Im pietistischen Prinzip muß auch die positive Möglichkeit zu jenen andern Weiterbildungen liegen und ein ursächliches Moment zu Erfreuendem an ihrer Sonderart. Und L. hat das pietistische Prinzip einseitig nur ins Negative gezeichnet, anstatt als Prinzip des ganzen Pietismus nur als Prinzip seiner geschichtlichen Ausartungen, die er als Vollpietismus jenen andern Ausgestaltungen des Pietismus gegenüberstellt.

Wie aber fand er doch jenes im Vollpietismus verkörperte spezifisch Pietistische heraus? Nicht auf dem Wege eindringlicher Analyse der als pietistisch bezeichneten Erscheinungen, sondern durch intuitive Empfindung. L. meinte, da es sich für ihn um das pietistische Prinzip handele, das religiös beurteilt werden soll, könne er bei seiner Feststellung des Begriffes Pietismus nicht den Weg der historischen Untersuchung gehen. Was der Historiker als

Pietismus bezeichnet, sei zu unbestimmt, allzusehr nur eine empirische Abgrenzung; hier aber bedürfe es scharf umrissener Prinzipien.

Gut. Was aber gibt ihm ein Recht, wenn ihm für seinen Zweck eine lediglich empirische historische Abgrenzung nicht genügt, — wie er ja auch tatsächlich mit einer solchen in seinem Zusammenhang nicht weiter käme, — nun aller historischen Bemühung den Rücken zu kehren und sich zur Klarstellung dessen, was Pietismus ist, allein auf sein intuitives Empfinden zu stellen? Kann man denn nicht grade auf dem Wege einer eindringenden historischen Analyse der Erscheinungen zu einer systematischen Erfassung ihrer charakteristischen Wesensbestimmtheit hindurchdringen? Ja ist das nicht sogar der einzige Weg, auf dem subjektive Veilletäten wirklich vermieden werden? Gewiß *kann* — innere Reife oder „seelische Vertiefung" und beständige „intensive gedankliche Beschäftigung mit den Phänomenen der Religion" wirklich vorausgesetzt — das wesentlich Charakteristische einer Erscheinung intuitiv empfunden werden; in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung über einen Gegenstand wird man aber selbst bei sicherem Vorhandensein dieser Voraussetzungen einen so subjektiv gearteten Ausgangspunkt nach Möglichkeit zu vermeiden versuchen. Mag es bei religiöser Abwertung ohne einen gewissen Subjektivismus nicht ganz abgehen (297): hier handelt es sich doch zunächst einmal um die begriffliche Erfassung einer einzelnen charakteristischen Erscheinungsform der Religion, und damit verhält es sich sicher recht anders. Wollten wir, was das wesentlich Charakteristische der verschiedenen geschichtlichen Formen und Abwandlungen des Christentums ist, also etwa des Luthertums oder des Calvinismus, immer lediglich auf diesem Wege der intuitiven Empfindung feststellen, wohin würden wir da geraten? Damit wäre doch allem Belieben Tür und Tor geöffnet. Da genügt auch nicht die bloße Berufung auf vorhandene geschichtliche Orientierung, am wenigsten irgendwelche ganz allgemeine religionsgeschichtliche. Wer eine Sonderform einer bestimmten Religion klar charakterisieren will, dem helfen grade dazu diese Allgemeinheiten sehr wenig. Er muß dazu die geschichtlichen Zusammenhänge grade dieser besonderen Religion kennen; und zu wirklich klarer Auffassung eben dieser ihrer Einzelform wieder grade deren besondere geschichtliche Bedingungen, wenn anders es sich hier immer und überall nicht um irgendwelche abstrakte Allgemeinheiten handelt, sondern um geschichtliche Individualitäten.

Und soll eine Verständigung über seine Aufstellungen möglich sein — eine Vorbedingung für ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit —, so muß er die von ihm geschichtlich erarbeitete Charakterisierung der geschichtlichen Sondergröße nun auch vor dem Leser aus deren besonderen Zusammenhängen heraus geschichtlich begründen.

Daß Liebe sich später in allerlei — überdem sehr anfechtbaren — allgemein religionsgeschichtlichen Gedanken ergeht (seiner Theorie über die Phantasiereligion), das macht dieses anfängliche Abschwenken von systematisch durchdachter Geschichtsbetrachtung in keiner Weise wieder gut. Dergleichen allerallgemeinste Theorien brauchen mit wirklich ernsthafter geschichtlicher Vertiefung gar nichts zu tun haben; sie finden sich sehr reichlich auch ohne das z. B. als allerlei sehr kühne Theorien über das Wesen der Religion, die an der wirklichen Geschichte und an der wirklichen Religion nur grade ein wenig genascht haben. Der wirkliche Ernst der „intensiven gedanklichen Beschäftigung mit den Phänomen der Religion" als ein wirkliches „sich Vertiefen in die großen charakteristischen Lebensäußerungen der Religion im Christentum und in der Menschheitsgeschichte" (297), das mehr ist als ein beliebiges Gedankenspinnen darüber, zeigt sich grade in dem energischen Bemühen um die klare Erfassung auch der einzelnen individuellen Erscheinung auf der Grundlage geschichtlicher Untersuchung.

L. also überläßt sich statt dessen seinem intuitiven Empfinden. Daß dieses intuitive Empfinden nicht von rechter geschichtlicher Einsicht gesättigt ist, — es will ja vielmehr grade ein andrer Weg zur Erkenntnis der Sache sein, — ist schon schlimm genug. Dazu kommt noch, von welchem Standort auf dem so vielerlei Sonderformen umfassenden Gesamtboden des Protestantismus L. diese seine empfindende Intuition ausübt. Nämlich aus einer Region des Protestantismus, die alle dem innerlich recht weit abliegt, was für den Pietismus grundlegend ist. Daß grade dort das sicherste Empfinden für das wesentlich Charakteristische des Pietismus zuhause sein dürfte, erscheint wenig wahrscheinlich. L.s Charakterisierung des Pietismus bringt zum Ausdruck, wie ein dezidierter Vertreter des modernen Bildungsprotestantismus das Pietistische empfindet. Der „neue Typus weltweiten Christentums", wie ihn die Aufklärung zu schaffen begann (290), ist für L. mehr als eine ihm besonders sympathische Individualform des Christentums. Er steht selbst auf diesem Boden. Was „den Weg zum vollen Christentum erschließt",

ist für ihn neben der Bibel „der gesunde Menschenverstand, die Arbeit, die Wissenschaft, die Kultur" (336). Er sieht in der Bemühung der Lehrerschaft um die Reform des Religionsunterrichts einen starken Idealismus am Werke, „der — wenn er sich auch nicht ausdrücklich christlich gibt — doch innerlich christlich ist", und tadelt demgemäß am Pietismus, daß ihm „Idealismus mit Christentum nicht das Mindeste zu tun" habe (284). Was er als Edelreligion bezeichnet, das liegt ihm auf diesem Boden der modernen Bildungsreligion, oder er versteht es doch von dort aus.

Für L. selbst liegt gewiß in dieser religiösen Stellungnahme gerade die beste Gewähr für die Richtigkeit seiner intuitiven Empfindung für das spezifisch Pietistische. Wer im Besitz der Vollwahrheit ist, hat zugleich die deutlichste Empfindung für das Charakteristische des mancherlei Irrtums. Er wird sich aber gefallen lassen müssen, daß man diese Selbsteinschätzung mit kritischem Auge betrachtet und sie zunächst für mehr nicht nimmt als die Meinung, welche eben jede irgendwie gewonnene Ueberzeugung von sich selber zu haben pflegt.

3.

Anstatt auf dem undiskutablen Wege empfindungsmäßiger Intuition suchen wir das spezifisch Pietistische — gewiß nicht auf dem Wege empirischer historischer Abgrenzungen, sondern „mehr psychologisch", nun aber nicht mit so suveränem Absehen von den geschichtlichen Zusammenhängen, vielmehr grade aus ihnen heraus zu gewinnen.

L. weist bei seiner Ablehnung des historischen Weges darauf hin, wie sich für die historische Betrachtung je nachdem ein weiterer oder ein engerer Begriff des Pietismus ergeben könne. Für die weitere Fassung, wie wir sie bei Troeltsch finden („Die Soziallehren der christlichen Kirchen"), fällt alle Sektenregung auf dem Boden des Christentums unter diesen Begriff; für die engere Fassung des Pietistischen ist darunter lediglich die von Spener ausgehende Bewegung mit ihren Ausläufern und Vorboten zu verstehen. Wo haben wir da bei einer eindringenden historischen Analyse einzusetzen?

Mir scheint, das zu entscheiden, doch so schwierig nicht. Bei dem weiteren Gebrauch des Begriffs handelt es sich doch um eine Erweiterung des ursprünglich im engeren Sinne verstandenen, weil

man auch in jenem weiteren Umkreise etwas von dem zu finden meinte, was für die ursprünglich als Pietismus bezeichnete, enger umschriebene Gruppe von Erscheinungen als charakteristisch galt. Bei dieser Sachlage ist es einfach das Gewiesene, mit unserer Untersuchung bei der engeren Fassung des Begriffes einzusetzen eben als bei der ursprünglichen.

Gehen wir also aus von der pietistischen Bewegung, wie sie auf dem Boden der reformatorischen Dogmenkirchen vom Ausgang des siebzehnten Jahrhunderts an aufkam! Die Bewegung geht Hand in Hand mit der emporwachsenden Aufklärung; und sie beide gehören, bei allen obwaltenden Unterschieden, doch insofern innerlich zusammen, als es sich in ihnen beiden um zwei Seiten derselben in der Kirche hervorbrechenden religiösen Selbständigkeitsbewegung des Laientums handelt. Der Stoß geht von beiden Seiten gegen das ausgesprochene Lehr- und Dogmenchristentum der aus der reformatorischen Bewegung erwachsenen Kirchen und die darin enthaltene neue Form einer religiösen Entmündigung des Kirchenvolkes.

Die im kirchlichen Dogma nicht nur festgelegte, sondern zugleich auch erstarrte Heilslehre stand wohl in offizieller kirchlicher Geltung und war den Theologen wohl bekannt; man kann aber nicht sagen, daß alle diese Dinge im Kirchenvolke wirklich lebten. All das, was durch die neueren symbolischen Entscheidungen festgelegt worden war, konnte das ja seiner z. T. minutiös-theologischen Art wegen auch gar nicht. Aber auch der religiöse Kerngehalt der reformatorischen Frömmigkeit, das Erlebnis der Rettung des Sünders vor Gottes heiligem und gerechtem Zorn durch das vertrauende Erfassen der Gotteskunde (Wort) von dem Wunder der Heilsveranstaltung in Christus, war nicht von der Art, daß es so ohne weiteres die wirkliche allgemeine und von jedermann in Wahrheit innerlich angeeignete fromme Lebensempfindung zu werden vermochte. Grade der so erstaunlich rasche Sieg der Aufklärung beweist, wie wenig diese Dinge innerlich wirklich Wurzel gefaßt hatten.

Nun war es aber ohne Zweifel grade eine Hauptstärke der reformatorischen Bewegung, daß sie, mit dem Prinzip der kirchlichen Bevormundung brechend, in eigentümlich zudringlicher Weise an den Einzelnen herantrat und von ihm — und zwar im Prinzip von Jedem — ein Eigenes forderte. Diesem Prinzip persönlicher und eigener Religion widersprach der tatsächlich erreichte

Zustand. Er bedeutet ja doch wieder weithin, bei einem — sogar notwendigen — Auseinanderfallen des offiziellen Glaubens und Bekenntnisses und dessen, was das wirkliche Leben des frommen Subjektes ist, eine Benachdruckung grade des nur offiziell Geltenden zu Ungunsten der frommen Subjektivität. In der religiösen Aufklärung gewinnt dieses wirkliche religiöse Leben der frommen Subjekte in der Kirche, resp. weiter Kreise des kirchlichen Laientums den protestantischen Mut, sich auf seine eigenen Gewißheiten zu stellen und — bei der tatsächlichen Lage — darum jene nur offiziellen Geltungen mehr oder weniger beiseite zu schieben. Die religiöse Aufklärung ist derjenige Protest persönlich wirklich gelebter Religion — mochte sie auch gelegentlich recht mager sein — gegen das ausgesprochene bloße Dogmenchristentum der Kirchen, der zugleich eine innere Loslösung von der Substanz der unmittelbaren religiösen Tradition umschloß. Außerstande — wegen des dogmatischen Panzers und wegen der starken inhaltlichen Bestimmtheit der religiösen Tradition — sich zu wirklicher Aneignung da hineinzuleben, vollzog man durch Loslösung davon und Beiseiteschiebung den bedeutsamen Schritt zur wirklich eigenen Frömmigkeit. Darin ist die Aufklärung des 18. Jahrhunderts die Vorgängerin einer zahlreichen Nachfolgerschaft bis in unsere Zeit.

Neben der Aufklärung steht der Pietismus. Auch er bedeutet einen Protest gegen das Christentum nur kirchlich-offiziell geltender dogmatischer Wahrheiten und die damit gegebene religiöse Entmündigung des Kirchenvolkes. Nur geht das hier nicht Hand in Hand mit einer Reduktion der als geltend überlieferten religiösen Wahrheit auf grade soviel davon, wie in das sittlich-religiöse Bewußtsein weiterer Kreise als wirklicher Besitz tatsächlich übergegangen ist. Die Devise ist hier vielmehr, daß, was bisher bloße Lehre war, sich in wirkliches spürbares Leben der einzelnen Subjekte umsetzen müsse: es gilt eine wirkliche Lebensfrömmigkeit der kirchlich geltenden Tradition. Die Kunde vom offenbarten Sündentrost soll nicht beiseite geschoben, sondern grade durchlebt werden. Von dem äußerlich Geltenden offenbarter Wahrheiten wird der Ton hinwegverlegt auf das entsprechende religiöse Geschehen in den Subjekten.

Nun bedeutet aber die pietistische Hervorhebung der praxis pietatis keineswegs lediglich die Forderung, daß die reformatorische Kunde vom Sündentrost persönliches Erlebnis werde. Es wird zu-

gleich die inhaltliche Einseitigkeit des orthodox-lutherischen Epigonentums, das alles auf jene Idee des offenbarten Sündentrostes stellte, durch ein bewußtes Dringen auch auf Lebenserneuerung und innere Umwandlung zu korrigieren versucht. Auch das aber ist eine Korrektur und Ergänzung, die ganz in der beherrschenden Richtung anstatt auf lediglich objektive Geltungen auf die im Subjekt erfaßbaren religiösen Realitäten liegt.

Daß aber die Bewegung als eine der religiösen Aufklärung parallele Laienemanzipation zu verstehen ist, tritt am deutlichsten heraus in der Eroberung der Schrift durch das Laientum, die für sie so charakteristisch ist. Das laienhafte erbauliche Schriftverständnis erringt sich im Pietismus seine Freiheit von der Bevormundung durch die dogmatische Auslegungskunst der Theologenzunft. Damit wird im Sinne der Reformation die Schrift, als Gottes unfehlbares Wort verstanden, wirklich unmittelbar das Buch für jedermann; zugleich freilich bringt die ungezügelte Laienhaftigkeit ihres Verständnisses die wunderbarsten Vorstellungen obenauf, und allerlei Lieblingsmeinungen treten neben oder vor die reformatorische Schriftwahrheit vom Mysterium der justitia aliena. Jedenfalls aber gehört zum Pietismus als wesentlicher Charakterzug diese laienhaft-erbauliche Schriftbezogenheit; eben durch diese bewußte Schriftorientierung unterscheidet sich das Pietistische von andern (sektiererischen) Formen eines ausgesprochenen religiösen Subjektivismus auf protestantischem Boden.

Also Befreiung von dem Objektivismus des dogmatischen Kirchentums durch Forderung unmittelbaren persönlichen Erlebens und Aneignens der in der Schrift als im Gotteswort enthaltenen Heilswahrheit genau so, wie sie dort enthalten ist oder wie man sie dort zu finden meint: das ist der Pietismus, wie er sich gegen das bloße Kirchentum — anstatt der Schrift selbst — der reinen Lehre wendete. Das alles aber als eine dem zünftig Theologischen und seiner Bevormundung abholde Laienemanzipation.

L. faßt den Begriff des Pietistischen zu eng, wenn er z. B. den Ernst, mit dem die innere Umwandlung gefordert wird, als wesentliches Merkmal des Pietistischen hervorhebt. Es gibt auch einen Pietismus des Armensündertums, bei dem dieser Ton der Bekehrungsforderung keineswegs ausschlaggebend ist. Oder es kann etwa auch apokalyptischer Enthusiasmus die entscheidende Grundstimmung sein. Inhaltlich läßt der Pietismus eine große Mannig-

faltigkeit zu, je nachdem, was jene laienhaft-erbauliche Schriftbetrachtung als entscheidend heraushebt. Daß ein laienhaft-erbauliches Schriftgewonnenes da sei, und das Drängen darauf, daß dieses Schriftgewonnene zum persönlichen Erlebnis werde: das Beides sind, abgesehen von allem besonderen Inhalt, die charakteristischen Merkmale des Pietismus.

Nun bedeutet ja aber doch auch die Reformation ein persönliches Ernstmachen mit einem bestimmten erbaulichen Schriftverständnis. Wo liegt hier der sicher doch vorhandene Unterschied? Er liegt in einer wesentlich stärkeren Betonung der subjektiven Religion durch den Pietismus mit seiner bewußten Tendenz auf den überlieferten Vorstellungen entsprechende innere Erlebnisse des Subjekts. So den Ton auf das Subjekt und, was in diesem vor sich geht, legt namentlich die lutherische Reformation ja grade nicht. Die bewußte Hinwendung zur neutestamentlichen Wahrheit, wie sie hier wohl auch jedem einzelnen Subjekt zugemutet wird, ist nicht ein dergleichen Nacherleben all der entscheidenden Dinge, sondern mehr ein vertrauendes Anerkennen darin verkündeter göttlicher Taten und Zusagen, wo dann im Subjekt alles weiter Erforderliche als Frucht daraus erwachsen wird. Daher denn nach der Reformation als einseitige Auswirkung in ihr enthaltener Tendenzen jener überstiegene Vorstellungsobjektivismus möglich war, gegen den der Pietismus eine ausgesprochen die subjektive Religion betonende Reaktion bedeutet. — Calvin ist von Anfang an sozusagen pietistischer.

Darin aber gehören Reformation und Pietismus doch zusammen: beide sind, wenn auch mit einer gewissen Nuance in der B e t o n u n g grade der subjektiv religiösen Prozesse, wesentlich ein Ernstmachen mit der Schriftwahrheit in ihrem jeweiligen praktischen Verständnis. Und das führt uns weiter zu der dem Pietismus eigentümlichen Enge, die L. tadelnd hervorhebt, zugleich aber zu der Einsicht, daß der Pietismus auch darin über die Orthodoxie hinweg der Erbe der Reformation ist.

Man beruft sich ja wohl gerne auf Luther als den Mann, der dem Rechte der persönlichen Ueberzeugung auf dem Gebiete der Religion Bahn gebrochen habe; und man versteht dann wohl den ganzen Protestantismus dahin, als bedeute er den großen Protest der religiösen Freiheit und Selbständigkeit gegen allerlei Bevormundung und Bindung des Religionslebens. Dabei übersieht man, wie sehr es doch den Reformatoren — Luther voran — immer um

eine ganz bestimmte und grade diese Heilswahrheit ging, und zwar als eine Heilswahrheit im Prinzip für alle. Sehr mit Recht hat man (z. B. Eucken in seinen „Lebensanschauungen") gegen die Mißdeutung der Reformation als lediglich einer religiösen Emanzipationsbewegung hervorgehoben, um wieviel schroffer und persönlich zudringlicher sie doch vielmehr sei als das alte Kirchentum. Das verlangte ja vom Einzelnen nicht mehr als äußere Devotion; hier dagegen wurde einem jeden Menschen grade diese bestimmten Religionserfahrungen zu machen zugemutet — hier: nämlich in der Reformation, nicht etwa erst durch den Pietismus. Gottes Heilsbotschaft im Worte war ja doch eine ganz bestimmt geartete: die Botschaft von der wunderbaren Beschaffung des Heils für Sünder. Und auf grade diese Botschaft sollen die Menschen alle eingehen; ihrer aller gewiesener Erfahrungsweg, der Weg eigenen Erlebens, den sie alle persönlich gehen sollen, es ist für alle derselbe Weg der Sündenerkenntnis und Tröstung durch die göttliche Gnade und dadurch dann — aber auch nur so — Kraft und Freude eines neuen Lebensstandes. Nicht erst der Pietismus hat den Weg eng gemacht und doch zugleich diesen engen Weg aufdringlich jedermann zu gehen zugemutet; nur mehr ins Detail vorgezeichnet hat er ihn. Aber ein neues Prinzip ist das nicht; nur etwa eine noch detailliertere Anwendung eines schon vorhandenen [1]).

Neben der Enge nennt L. als spezifisch pietistisch den bewußten

[1]) Immerhin hat es seinen Grund, wenn Liebe der Pietismus enger erscheint als die reformatorische Frömmigkeit. Seine Normierung an der Schrift hat etwas Sklavischeres, Aengstlicheres; keineswegs immer und durchweg — von Zinzendorf gilt ja das doch ganz sicher nicht — aber doch sehr leicht einmal und darum tatsächlich in sehr weitem Umfang. Das hat ja zum Teil seinen Grund in der stärkeren Hinwendung zu den normativen subjektiv-religiösen Prozessen im Unterschied von der reformatorischen zentralen Betonung der objektiven Heilswahrheit des Wortes, die den Blick energisch von aller Bemühung um sich selbst grade hinweglenkt. Die stärkere Betonung der ganzen subjektiven Religion als einer schriftgemäßen dagegen bringt solche größere Enge und Aengstlichkeit leicht mit sich. Um so größer aber wird dabei die Gefahr sklavisch-nachahmender Enge sein, je mehr die Zusammenfassung der von der Schrift geforderten subjektiven Religion in ein über das beständige Reflektieren auf sich selbst wirklich hinausführendes Erleben fehlt. Der ganz auf Selbstreflektion grade hinweisende Bußkampf, Durchbruch usw. leistet das nicht. Oft genug aber fehlt selbst eine so geartete wenigstens von der Versklavung an vielerlei Einzelheiten befreiende Zusammenfassung.

Abschluß gegen die Welt. Auch hier liebt man es wohl, die Sache so darzustellen, als liege darin eine prinzipielle Abweichung des Pietismus von der Reformation, deren Weltoffenheit und Wertschätzung der weltlichen Berufsarbeit man gegen ihn rühmend hervorhebt. Als ob nicht für die reformatorische Frömmigkeit das Entscheidende gewesen wäre, daß der Christ in jedem Berufe seines Glaubens leben könne. Der Wert des Berufes lag dann eben in dieser auch durch ihn und in ihm sich bietenden Gelegenheit, nicht aber handelte es sich um einen besonderen Eigenwert der speziellen Aufgaben der mancherlei Berufe. Das ist sehr etwas Anderes als die spezifisch kulturelle Wertung des Weltlebens; und es ist Begriffsverwirrung, wenn man von seiten des modernen Kulturprotestantismus das beides vollständig zusammenwirft. Vielmehr: daß die sich selbst überlassene Welt und die bloße weltliche Betriebsamkeit im Argen liegt, das zieht sich doch als ein gewiß nicht Unwesentliches schroff genug auch schon durch die reformatorische Gedankenwelt und Lebenswertung. Wohl ist ein Unterschied zwischen Abschluß von der bloßen Welt und scharfer Abgrenzung gegen alles Weltliche. Aber doch nicht mehr als ein Unterschied des Grades. L. dagegen konstruiert hier einen Unterschied der innersten Art zwischen pietistischer Abschließung gegen die Welt und der — wie er meint — spezifischen Weltaufgeschlossenheit der „Edelreligion".

Wir haben bei unserer geschichtlichen Bemühung um die Eigenart des Pietismus ihn erkannt als eine Bewegung der Laienemanzipation gegen die nur objektive Geltung einer dogmatischen Kirchenreligion hin zu eigenem wirklichen Religionserleben; und das auf dem Boden des Protestantismus, darum mit bewußter, aber zugleich eben stark laienhafter Hinwendung zu durchlebender Erfassung der ganz bestimmt gearteten Bekundung des rechten Religionsverhaltens im Neuen Testament. Dabei rückte uns diese Form christlicher Frömmigkeit viel näher mit dem reformatorischen Christentum zusammen — zwischen diesem und dem Christentum der Aufklärung und auch des deutschen Idealismus sind die Differenzen ja ganz sicher viel tiefer greifende, als sich das mit dem Liebeschen Schema: Phantasiereligion und Edelreligion oder Gottinnigkeit und mit der Ueberweisung des Pietismus und der reformatorischen Frömmigkeit grade je in eine der beiden artverschiedenen Gruppen vertragen will.

Zu der Liebeschen Scheidung zwischen Vollpietismus und

Halbpietismus sahen wir uns nicht veranlaßt. Sie hängt eben zusammen mit Liebes „intuitiver“ Erfassung des psychologischen Wesens des Pietismus. Sein von vorneherein auf Antipathie gestimmtes intuitives Empfinden ließ ihm das spezifisch Pietistische grade an gewissen extremen Erscheinungen zum Bewußtsein kommen. Danach bildete er sich seinen Begriff von der Sache als eine eben wegen der leitenden intuitiven Empfindung (alias Antipathie) karikierend scharf umrissene Skizze mit aller Richtigkeit und doch zugleich Unrichtigkeit einer jeden echten Karikatur.

Aber doch: wenn jene extremen Erscheinungen des Pietismus die Umrißlinien zu einer wirklich frappanten Karikatur liefern können — und um eine solche handelt es sich bei L.s Vollpietismus ganz gewiß —, dann müssen jene Ausartungen mit der Grundtendenz der ganzen Bewegung wirklich innerlich zusammenhängen, in aller Uebertreibung doch eigentümlich Pietistisches zum Ausdruck bringen. Oder anders ausgedrückt: der Pietismus muß grade seiner spezifischen Art wegen in der Gefahr stehen, tatsächlich in solche Extreme hinein zu geraten. Wir haben gewiß erst dann den vollen Begriff der Sache, wenn uns von ihm aus grade auch jene sogenannten „vollpietistischen“ Ausartungen verständlich werden.

4.

Hier ist nun der Punkt, an dem es sich empfehlen dürfte, zu einer allgemeineren religionsgeschichtlichen Orientierung überzugehen. Die Nöte des Pietismus — um seine Ausartungen einmal so zu bezeichnen — sind nicht nur grade ihm eigentümliche Sonderbarkeiten; es sind charakteristische Nöte und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion überhaupt. Und das eben ist es, wofür L. kein Verständnis hat. Dieses Nichtverstehen der geschichtlichen Religion und ihrer eigenartigen Probleme ist die tiefste Ursache seiner einseitigen Beurteilung des Pietismus.

Nach L. ist das Thema der Religionsgeschichte der Gegensatz zwischen Phantasiereligion und Gottinnigkeit; eine eigentümliche Erscheinung dieses Miteinanderringens ist die Mimikry der Phantasiereligion und deren ausgeprägteste Form der Pietismus. Erst ist nur die Phantasiereligion. In ihr tauchen, wie es scheint, als Erscheinungen ganz anderer Art, „in einzelnen Menschen“ „zarteste Ansätze der Gottinnigkeit auf“ (306). Diese Ansätze von etwas gänzlich Anderem stehen in keinerlei wirklichem

Zusammenhang mit der Phantasiereligion. Sie tauchen ganz eigentlich auf deren Boden allmählich auf. Wunderbar ist nur, daß sie, zum mindesten doch in ihren eigentlich klassischen Erscheinungen, grade auf diesem Boden auftauchen und nicht sonstwo. Stehen diese allmählich auftauchenden Ansätze nicht am Ende doch in irgend einem wirklichen Zusammenhang mit jenem Andern? Sind sie nicht vielleicht doch wirklich da heraus gewachsen?

L. betont, wie der Weg der Gottinnigkeit und derjenige der Religionsgeschichte keineswegs zusammenlaufen, und er hat darin nicht Unrecht: eine Religion haben, d. h. ihre Gebräuche mittun und ihre Vorstellungen teilen, das ist sehr etwas Anderes als Gott suchen und gefunden haben; es kann auch keine Spur hiervon in solchem Teilhaben an einer Religion vorhanden sein. Fraglicher ist seine andere Behauptung, daß wirkliche Gottinnigkeit sehr wohl auch abseits von aller geschichtlichen Religion ihr Wesen haben könne. Das erscheint ihm so, weil er, was wohl seiner inneren Art nach verschieden ist, darum aber doch in einem eigentümlichen innigen Zusammenhang miteinander steht, gewaltsam ganz und gar auseinanderreißt; und nun konstruiert er sich ein Bild der Gottinnigkeit, das von allerlei spezifischen geschichtlichen Religionszügen absolut frei ist. Wie eigentümlich sind doch z. B. die Wesenszüge des rechten „Lebens", an denen er den Pietismus auf seinen religiösen Wert hin prüft! Da findet sich so gar nichts von dem, was in der Gottinnigkeitsbeziehung inhaltlich Besonderes darin liegt: nur Wachstum, Weltoffenheit u. dgl. Wie kann man nur meinen, damit grade G o t t innigkeit und Edel r e l i g i o n irgendwie in entscheidender und ihr Wesentliches hervorhebender Weise charakterisiert zu haben? Doch nur, wenn man jene Dinge so ganz aus dem geschichtlichen Religionswesen mit seinen Bestimmtheiten meint herausrücken zu dürfen, wie das L. tut. Der tatsächliche Sachverhalt, welcher bei L. nur von einer Seite aus gesehen und infolge dessen verzeichnet wird, ist aber der folgende.

Es handelt sich hier um eine allgemein-geistige Erscheinung, die uns am meisten auf dem Gebiet des Sittlichen geläufig ist. Da erhebt sich die Sittlichkeit des guten Willens — oder wie sonst wir diese Vollendungsform des Sittlichen nennen wollen — als ein ganz Besonderes und eigen Geartetes über alle bloße Legalität äußerlicher Befolgung von allerlei äußerlich in ihrer Geltung begründeten Geboten und Vorschriften. Und sie weiß sich sogar in

ablehnendem Gegensatz dazu: jenes alles ist nur Scheinsittlichkeit und kann vor der sittlichen Wahrheit nicht bestehen. So geht hier der Gegensatz.

Das überbetonend könnte man nun auch davon reden, wie das rechte Innenleben des guten Willens allmählich hier und da in Einzelnen zu allererst aufgetaucht sei und mit dem, was so gemeinhin Sitte und Sittlichkeit heißt, sich in keiner Weise decke, vielmehr seinen eigenen besonderen Weg gehe. Dort alles äußerer Zwang, hier innere Freiheit; dort nur verkleidete Selbstsucht, hier eine wesensandere innere Art.

Dabei übersähe man dann nur die neben alledem doch vorhandenen sehr realen Zusammenhänge, welche uns nötigen, die so verschiedenen Erscheinungen doch als ganz eigentlich zusammengehörige wesentlich näher zusammenzurücken. Sie so vollständig auseinanderzureißen, dazu bedarf es in der Tat auch einiger zuspitzenden Uebertreibung. „Hier innere Freiheit, dort äußerer Zwang“: das ist eine solche übertreibende Zuspitzung tatsächlich wohl vorhandener und sicher auch tiefgreifender Differenzen.

Mit den Schlagworten Autonomie und Heteronomie ist da viel gesündigt worden. Alles Sich-beugen unter gegebene Autoritäten wurde als heteronome Unfreiheit und bloßer Zwangsgehorsam gebrandmarkt; aus der sittlichen Autonomie dagegen machte man eine selbstherrliche Eigenheit, die sie tatsächlich gar nicht ist. So konnten dann die beiden Größen tatsächlich gar nicht mehr zusammenkommen. In Wirklichkeit dagegen ist Autonomie nicht Selbstgesetzschaffung, sondern mündige selbsteigene Anerkennung zumeist eben doch auch eines mit Geltungsanspruch herantretenden G e g e b e n e n. Die Fälle eigener Gesetzesschaffung sind ganz selten; selbst dann aber handelt es sich um ein Sich-beugen unter ein sei es auch zunächst von sonst noch niemand erkanntes und anerkanntes Rechtes, das einen begründeten Geltungsanspruch erhebt. Und von der andern Seite ist Heteronomie keineswegs lauter Sklavenbeugung. Vielmehr ist wirkliche Autorität immer nur dort vorhanden, wo eine persönliche innere Anerkennung vollzogen worden ist des Sinnes, daß jene Instanz in allem recht hat. So reduziert sich hier der Gegensatz darauf, daß das eine Mal einem gegebenen Zusammenhang des Geltenden gegenüber Anerkennung als recht gleichsam in Bausch und Bogen vollzogen wird — so eben wird ein gegebenes Ganzes zur sittlichen Autorität; das andere

Mal entscheidet in jedem einzelnen Fall lediglich die selbstempfundene Wahrheit der Sache.

Und was endlich das Verhältnis der Sittlichkeit des guten Willens zu all der mannigfaltigen inhaltlichen Zufälligkeit geltender Sitten und Gebräuche betrifft: gewiß ist da eine weite Kluft gespannt. Aber doch auch hierin nicht so, daß das Eine mit dem Andern nichts zu tun hätte. Sondern es ist viel eher wie ein Herausholen der eigentlichen Wahrheit der Sache aus allerlei Zufälligkeiten, die aber immer schon von dieser Wahrheit der Sache — d. h. von wirklich sittlichem Inhalt — zum mindesten ansatzhaft etwas in sich enthielten; genau so wie im bloßen vorethischen Zwangsgehorsam des sozialen Instinkts die sittliche Heteronomie zur Reife kommt und in sittlicher Heteronomie die ausgereifte Autonomie schon darinsteckt.

Es ist also keineswegs ein Nebeneinander von Wesensverschiedenem, sondern ein wirkliches Zusichselbstkommen der ganzen Bewegung, indem sie als Sittlichkeit des guten Willens ihre eigene Wahrheit entdeckt. Mag deren Nochnichterreichung damit zugleich für Irrtum erklärt werden, den es zu bekämpfen gelte, das ändert nichts an der Tatsache, daß sich diese Wahrheit und dieser Irrtum doch zugleich zueinander verhalten wie das ungewisse Tasten mit all seinen Zufälligkeiten und der sichere und gewisse Weg auf dasselbe Ziel hin.

Ganz analoge Verhältnisse nun bestehen zwischen demjenigen, was L. als Phantasiereligion auf der einen, Gottinnigkeit oder Edelreligion auf der andern Seite so vollständig auseinanderreißen möchte. Auch hier handelt es sich um einen großen Zusammenhang, der aus allerlei Zufälligkeiten heraus den Weg zu seiner eigenen Wahrheit gefunden hat.

Nur sind allerdings die Verhältnisse hier komplizierter. Dort ist es deutlicher der Schritt von allerlei zufälligen äußeren Geltungen lediglich zu dem einen Faktum der innerlich verpflichtenden praktischen Wahrheit und der beständigen Treue in ihrem Dienst; hier dagegen haben wir ein deutliches Nebeneinander sehr voneinander abweichender, ja in ihrer letzten Orientierung sich zum Teil widersprechender positiver Religionen, deren jede ihre ganz eigentümliche inhaltliche Bestimmtheit besitzt — und grade an dieser ihrer inhaltlichen Besonderheit hat sie ihre besondere Kraft und ihr Leben. Es ist also nicht so leicht und einfach zu sagen, daß mit

einer bestimmten Wendung das ganze Gebiet zu seiner Wahrheit kommt. Das aber ist doch ganz deutlich hier ebenso wie dort: ein diesem Gebiet eigentümliches inneres Verhalten erhebt sich als die Wahrheit der Sache gegen alles bloße äußerliche Mittun in seinen Vorstellungen und Lebensformen, wohl gar Verwenden derselben zum eudämonistischen Lebenszweck; und dieses bestimmte innere Verhalten gewinnt den Charakter der innerlich bindenden Pflicht.

Auch hier aber ist dieses verpflichtende innere Verhalten nicht irgend ein ganz neuartiges Innerliches, das wie von außen in jene Vorstellungen und Gebräuche hineinfiele; vielmehr genau wie beim Sittlichen ist es deren eigene Wendung nach innen und zur eigenen Wahrheit. Mag dabei hier wie dort viel von dem bisher äußerlich Geltenden ausgeschieden und die Bindung dadurch, weil sie eine innerliche nicht zu werden vermag, abgelehnt werden: das ändert nichts an der Tatsache, daß, wie in solchem kritischen Prozeß der Sittlichkeit des guten Willens doch eben zu grade diesem Aeußeren sein wahrhaft geltendes Inneres gefunden wird, in welchem jenes erst zu seiner eigenen Wahrheit kommt, genau dasselbe auch auf dem Gebiete der Religion sich vollzieht. Bei aller Verschiedenheit, ja zum Teil Gegensätzlichkeit der innersten Orientierung muß also doch zugleich eine Gleichheit des Inhaltes und der Beziehung vorhanden sein, auf Grund deren sich die beiden Stufen zu einander verhalten können wie das noch nicht zu seiner eigenen Wahrheit durchgedrungene Aeußere und das voll erfaßte innere Wesen derselben Größe.

Zur Charakterisierung der Gottinnigkeit Jesu redet L. davon, wie er fortwährend „aus der unendlichen Kraft, die hinter den Dingen steht“, seine Kraft gesogen habe (304). Die große Unbestimmtheit der „unendlichen Kraft, die hinter den Dingen steht“ ist ja freilich zur Charakterisierung grade der Gottinnigkeit Jesu gänzlich ungenügend; wir können das hier aber auf sich beruhen lassen. Wir wollen vielmehr jetzt im Anschluß an diese von L. versuchte inhaltliche Bestimmung der Gottinnigkeit grade zu zeigen versuchen, wie das von ihm künstlich Auseinandergerissene bei aller Verschiedenheit doch zusammengehört. Sicher geht alle wirkliche Religion auf diese „unendliche Kraft, die hinter den Dingen steht“, und zwar stets in der besonderen Form, daß sie in irgend einer Weise ein Realverhältnis zwischen dem menschlichen Ich und dieser transzendenten Realität umschließt. Die unendliche Kraft, die hinter den Dingen

steht, erleben wir Menschen aber in ihrer Beziehung zu uns nie anders als aus den Dingen her; anders als in den Eindrücken des Wirklichen auf uns tritt sie uns nicht erfahrbar entgegen. Etwas von solchen Eindrücken des Wirklichen steckt nun aber neben viel rein Mythologischem auch schon in der primitiven Religion. Und es handelt sich darum schon in ihr keineswegs ins Ganze gesehen nur um ein „Stück großartiger Phantasietätigkeit der Menschheit“ — d. h. Mythologie. Sondern so viel starker Erlebniseindruck vom Wirklichen her darin vorhanden ist, sei es nun in einer allgemein geteilten Vorstellung oder in einem als allgemeine Uebung festgelegten Gebrauch, so viel lebt in dem allen gewiß nicht schon unmittelbar selbst Gottinnigkeit, aber doch ein Keimansatz dazu. Wer nicht lediglich auf die geltenden Vorstellungen eingeht und die geltenden Gebräuche in ihrer bloßen Aeußerlichkeit hinnimmt, sondern in ihnen Wegweisungen sieht für ein dahinter liegendes und darin sich aussprechendes Erleben, der findet auch hier schon immer wieder wenigstens etwas von einem Erlebniseindruck von jener „Kraft, die hinter den Dingen steht“. Natürlich in eigenartiger innerer Bestimmtheit, sei es etwa als Dankesempfindung für äußere Gaben, sei es als Erzittern vor einer geheimnisvollen Uebermacht, und dies etwa noch verbunden mit Regungen eines primitiven bösen Gewissens, also in allerlei Gestalt, die an die Gottinnigkeit der Propheten und Jesu nicht von ferne heranreicht. Außerdem mehr als einzelnen flüchtig auftauchenden Moment und nicht als einen wirklichen Mittelpunkt des Lebens. Doch aber meldet sich in dem allen ein unaufhebbares Moment aller wahren Religionsbeziehung als einer wirklichen Beziehung nicht zu allerlei freundlichen Vorstellungen, sondern zu der allwaltenden Lebensmacht dieser wirklichen Welt. Wohl geht der Pulsschlag des Religionslebens nur leise in der Ueberfülle von Vorstellung und Gebrauch der Naturreligion. Aber er ist doch wirklich darin; und Vorstellung und Gebrauch ist auch hier schon oft genug die Aussprache dieses Inneren.

Und wie hier überall durchaus nicht bloße mythologisierende Phantasietätigkeit der Menschheit vorliegt, sondern innigst damit verbunden und zum Teil ganz unmittelbar in diese Formen gekleidet, Ansätze von Gotterleben, so haben wir auch die entwickeltsten Formen der Gottinnigkeit niemals rein, vielmehr immer in einem solchen Gewande sei es überkommener und innerlich assimilierter,

sei es aus ihr selbst neu erwachsener Vorstellungen. Nie ist es ja eine unbestimmte Gottinnigkeit überhaupt, sondern immer ein religiöses Erleben von ganz bestimmter Eigenart, das seine ganz bestimmten geschichtlichen Anknüpfungen hat; und weil es das ist, bedarf es der vorstellungsmäßigen Selbstvergegenwärtigung, auch ganz abgesehen davon, daß es sich mitteilen, d. h. aber allemal werbend weiterwirken will. All diese Vorstellungen, handle es sich nun um innere Aneignung und Neuerfüllung alter oder um völlige Neuschöpfungen, haben auch ihre Bedeutung darin, Wegweisungen zu sein zu dem dahinterstehenden eigenartigen Erlebnis. Darin ist es hier genau ebenso wie vorhin. Und genau so, wie dort, was ursprünglich Ausdruck eines wenn auch elementaren religiösen Erlebnisses ist, auch als bloße Vorstellung angeeignet werden und weiter leben kann, genau ebenso kann es auch hier geschehen.

An L.s Scheidung zwischen Gottinnigkeit und Phantasiereligion ist berechtigt, daß in der Tat ein Artunterschied ist zwischen einem bloßen Dahinleben in dem überlieferten Mancherlei religiöser Vorstellungen und Gebräuche und dem wirklichen Nacherleben desjenigen, was sich als ein eigenartiges erlebtes Inneres teils mitten in diesen Vorstellungen, teils unmittelbar durch sie auszusprechen sucht. Nur das Letztere ist wirkliche Religion. Artunterschieden ist beides auch darin, daß, wer nur so in den Aeußerlichkeiten überlieferter Religion dahinlebt, dadurch in der inneren Orientierung seines Wollens keine Wandelung erfährt; vielmehr tritt ihm auch die überkommene Religionsübung und -vorstellung ganz in den Dienst seiner jeweiligen persönlichen Wünsche und Zwecke. Im andern Falle dagegen wird die wirklich erlebte Religion eine Eigenmacht im Leben und aus Mittel zum Zweck Selbstzweck.

Liebes Fehler ist, daß er die beiden tatsächlich eigenartig ineinander gewobenen Größen gewaltsam auseinanderreißt und als Gottinnigkeit und Phantasiereligion — die eigentlich überhaupt nicht Religion ist — wie zwei vollständig verschiedene Dinge, die einander nichts angehen, lediglich gegeneinander stellt. Und dabei steht denn auf der einen Seite eine bunte im Grunde leere inhaltliche Mannigfaltigkeit von allerlei Vorstellungen und Gebräuchen, auf der andern eine Gottinnigkeit, die etwas Wesentliches sein soll, aber aller inhaltlichen Greifbarkeit entleert ist. Durch sein „Gesetz der wachsenden Annäherung der Phantasiereligion an die Gottinnigkeit“, wobei diese jener äußerlich immer ähnlicher werde, bringt er

dann die künstlich getrennten ebenso wieder künstlich näher aneinander.

Besonders bedenklich ist, wie die so aus allem wirklichen geschichtlichen Zusammenhang herausgelöste „Edelreligion" L.s an markanter inhaltlicher Bestimmtheit verliert, ähnlich wie das einer Sittlichkeit des guten Willens begegnen würde, die aus dem geschichtlich gewordenen Sittlichen ganz herausgewurzelt würde. Und das ist darum so besonders verhängnisvoll, weil grade die Religion, auch wenn man sie nur als Gottinnigkeit will gelten lassen, in viel höherem Maße als die Sittlichkeit zu ihrem vollen Leben dieser Beziehungen bedarf. Eine Ahnung davon hat freilich auch L., wenn er zugesteht, daß es reine „Gottinnigkeit, die alle religiösen Phantasien abgestreift hätte, doch nur recht selten gibt" (305). Ja, gibt es dergleichen wirklich? Dann wäre das sicherlich nicht Edelreligion, sondern nur noch ein Religionsschemen. Und sicher war die Gottinnigkeit der führenden Persönlichkeiten wahrhaften inneren Lebens mit Gott nie von der Art. Grade sie stehen, freilich mit eigentümlicher innerer Vertiefung in die Erlebniswahrheit der Sache, sehr fest auf dem Boden eines überlieferten religiösen Vorstellungslebens, das L. bei seinem Schematismus der Phantasiereligion zuweisen müßte.

Und das führt uns nun zu dem eigentümlichen Problem der geschichtlichen Religion, und damit der Religion überhaupt, das letztlich hinter dem Streit um den religiösen Wert des Pietismus und — fügen wir gleich hinzu — ganz ähnlich auch aller Aufklärungs- oder Bildungsreligion steht.

5.

In aller geschichtlichen Religion liegen Wegweisungen zu irgendwelchem Erlebnis von wirklicher religiöser Beschaffenheit. Soll eine persönliche Religiosität nicht blutleer und fadenscheinig bleiben, dann muß sie auf diese Wegweisungen eingehen. Also nicht irgendwelche Aneignung der betreffenden Vorstellung ist das Entscheidende, sondern das Hindurchfinden zu dem religiösen Erleben, das dahinter steht.

Hier nun aber liegt die ganze Schwierigkeit und das eigentliche Problem der Religion, wenn anders sie nur als geschichtlich bedingte ein mehr als schemenhaftes Dasein zu führen vermag.

Keine einzige Religionstradition besteht lediglich aus solchen

Erlebnis-Wegweisungen. Bei der primitiven Religion wurde schon erwähnt, wie dort solche Erlebnis-Wegweisungen einer Ueberfülle von anders geartetem, und zwar rein mythologischem, Vorstellungsmaterial eingebettet sind. Das alles aber wird als ein Zusammenhang geltender Wahrheit weiter gegeben; und da mag denn wohl bei selbstverständlicher Allgemeingeltung dieses Zusammenhangs von Vorstellungen (und auch Gebräuchen) das eigentliche religiöse Nacherleben, so viel davon hier möglich ist, nur selten und wie zufällig einmal in die Erscheinung treten. Die höheren Religionen besitzen durchweg einen größeren und reicheren Schatz eigenartigen Erlebens. Aber auch ihre Vorstellungswelt ist wegen der hier obwaltenden geschichtlichen Zusammenhänge nicht eine bloße Summe klarer Erlebniswegweisungen. Diese Wegweisungen sind auch hier eingebettet in einen weiteren Zusammenhang allgemein-religiöser Mythologie, teils so, daß die Wegweisung selbst sich mythologischer Vorstellungen bedient, teils daß rein mythologische Elemente einfach weiter mitgeführt werden. Weil alle wurzelkräftige Religion aus den Anregungen der Vergangenheit lebt, arbeitet sie auch zumeist zum Ausdruck ihres Eigenen und Neuen mit deren Vorstellungsgut. Dabei kann es denn auch vorkommen, daß älterer Erlebnisausdruck wohl leise umgewertet (vgl. z. B. die Lohnidee im N. T.), aber doch ohne ablehnende Kritik weiter benutzt wird. Der Klarheit der Wegweisung ist das natürlich nicht förderlich.

Dazu kommt noch, daß die charakteristischen Erlebnisse aller höheren Religion — besonders der „prophetischen" — eine ganz ausgesprochene Sonderart zu besitzen pflegen. Man denke nur etwa an die Erlebnisse, welche hinter der Verkündigung des Buddha vom Leiden und vom Wege zur Aufhebung des Leidens stehen; oder an das Erlebnishafte der paulinischen Gedankenwelt und an Luthers durch Gottes Wort getröstetes und frohgemutes Sündertum. Das alles sind Erlebnisse, die sich nicht so unter der Hand bei jedermann einstellen können wie etwa einmal eine tiefe Dankesergriffenheit oder der Schauer vor den unbegreiflichen Gewalten; dazu hat das alles ein viel zu ausgeprägt individuelles Gesicht und fordert einen durchaus nicht vulgären Tiefgang des Erlebens. Auch von hier aus also ist die Möglichkeit des wirklichen Nacherlebens erschwert.

Grade bei solchen religiösen Erlebnissen pflegt nun aber zugleich die Werbetendenz besonders stark zu sein. Die Folge davon ist dann so leicht ein Eroberungszug nur der betreffenden religiösen

Vorstellungen, dem kein auch nur annähernd ebensolcher Eroberungszug des entscheidenden Erlebens entspricht. Und das vollzieht sich um so leichter, je mehr die wegweisenden Momente in Vorstellungen darin stecken und damit verknüpft sind, die man sich genau so wie allerlei Vorstellungen sonst einfach als richtige Vorstellungen aneignen kann.

Was eine geschichtliche Religion Besonderes ist und will, das liegt also nicht leicht leicht zum Greifen obenauf; es will aus ihrem unmittelbaren geschichtlichen Bestande erst herausgeholt werden. In ihrer Vorstellungsüberlieferung (wie in ihren Gebräuchen) haben wir wirklich nicht mehr als nur die Oberfläche; und auf dieser Oberfläche liegen allerlei Dinge zunächst einfach nebeneinander. Da muß erst gesichtet und gesondert werden, Nur-mythologisches zurückgestellt, was wirklich Erlebniswegweisung ist, hervorgezogen und auch dieses wieder nicht einfach nur so hingenommen, sondern als Wegweisung zu der dahinterliegenden Erlebnistiefe benutzt und diese in rechtem Verständnis erfaßt werden; und auch dies Letzte macht sich nicht wie von selbst, da die Erlebniswegweisung so oft eine schon überkommene, ursprünglich durch anderes Erleben geformte Sprache redet.

Mit dem allen stehen wir bei der eigentümlichen Aufgabe, wie sie der Theologie als letztes Ziel ihrer in der geschichlichen Durchforschung einsetzenden und zur Glaubenslehre hinführenden Arbeit gesteckt ist. Aus der tatsächlichen Lage aller geschichtlichen Religion ergibt sich die Notwendigkeit einer solchen theologischen Bearbeitung ihres geschichtlich gegebenen Bestandes. Rechte Theologie muß in der eben gekennzeichneten Weise, indem sie sich nicht auf der Oberfläche geltender Vorstellungen hält, sondern nach der Erlebnistiefe sucht, religiöskritisch verfahren; aber religiöskritisch nicht von außen her, sondern aus der rechten, nennen wir es einmal: religionspsychologischen Vertiefung heraus. So bedarf also alle geschichtliche Religion für ihre wirklich förderliche Wirkung wegen ihrer tatsächlichen geschichtlichen Struktur dringend der eben gekennzeichneten rechten religiöskritischen Theologie; nur daß sie nicht gänzlich allein auf sie angewiesen ist. Denn auch in anderer Weise vollzieht sich immer wieder ein Erfassen ihrer Grundelemente, nicht auf dem Wege der Reflexion, sondern unmittelbar und erlebnishaft, im Zusammenhang mit inneren Bewegungen und Erschütterungen der jeweiligen Zeitlage, die zu einer eigenartigen Augenöffnung in be-

stimmter Richtung führen. Dergleichen lag z. B. vor in dem Christentumserlebnis Luthers. Solche intuitive Tiefenschau tritt ergänzend neben die rechte theologische Bemühung; sie geht wohl zumeist irgendwie mit jener Hand in Hand. Zu rechtem Erfolge seiner religiöskritischen Reflexion bedarf der Theologe etwas von solcher Intuition; und dem religiösen Intuitionismus, der auf rechtem Wege bleibt, ist zumeist ernstliche theologische Reflexion gesellt. Jedenfalls: das klare und zielbewußte Hindurchdringen durch die bunte Welt geschichtlich überlieferter Religionsvorstellungen zu deren Erlebniskern steht unter ganz bestimmten Bedingungen und ist darum nicht Allerweltssache.

Was von aller geschichtlichen Religion, das gilt genau so auch vom Christentum. Auch dieses ist unmittelbar greifbar (außer in allerlei Institutionen) als bestimmt gestaltete Vorstellungsüberlieferung. Eben hier aber, wo es sich am unmittelbarsten greifen läßt, haben wir, wie bei aller geschichtlichen Religion, jenes Gewebe von inhaltlich religiös indifferenten Vorstellungen rein mythologischer Art und von eigentlichen Erlebniswegweisungen, die ihrerseits wieder oft genug Wendungen gebrauchen, welche ursprünglich einem andern Erlebniszusammenhang angehören. Darin liegt eigentlich die Forderung, daß dieses Ganze nur durch irgendwelche religiöskritische Scheidungen hindurch Gegenstand wirklicher persönlicher Aneignung werde. Zur vollen und klaren Aneignung des Christentums bedürfte es demnach jener rechten Mischung von religiöser Intuition und religiöskritischer theologischer Arbeit, von der oben die Rede war. Sowohl die individuelle Sonderart und Tiefe der religiösen Grunderlebnisse wie die eigentümlichen Verhältnisse der religiösen Vorstellungsüberlieferung scheinen die volle und klare Erfassung des wesentlich Christlichen an Bedingungen zu knüpfen, die nicht jedermann erfüllen kann. Und doch will das Christentum zugleich für jedermann sein; und namentlich in seiner protestantischen Form protestiert es gegen alle religiöse Bevormundung. Hier soll ein jeder selbst die göttliche Wahrheit durch eigene Erfahrung sich zu eigen machen. Und nicht etwa als ein Recht ist das gemeint, sondern als eine Pflicht, der sich keines entziehen darf. Um so klarer und bestimmter wird diese Forderung erhoben, je mehr das entscheidende Religionserlebnis in die Tiefe geht und vor einschneidende Entscheidungen stellt.

Und hier nun stehen wir vor unserem eigentlichen Problem,

in diesem Nebeneinander des vollen Anspruches an jeden und doch zugleich der Unmöglichkeit, daß wirklich jeder zur tiefsten Wahrheit der Sache so unmittelbar und ohne weiteres den Weg wirklichen Erlebens hinfinde. Aus dieser eigenartigen Situation heraus, in der sich das Christentum als eine geschichtliche Religion befindet, gewinnen wir das rechte Verständnis, wie für andere seiner geschichtlichen Erscheinungsformen, so auch für den Pietismus und zugleich für sein Gegenstück, die Bildungsfrömmigkeit.

Je mehr der Erlebniskern einer bestimmten Religionsausprägung eine sehr bestimmte Eigenartigkeit besitzt und in eigenartige Erlebnistiefen führt, um so leichter wird es geschehen, daß es in dem offiziellen Geltungsgebiete der betreffenden Religion (oder Konfession) weithin nicht zu einem solchen Erleben kommt. Es ist eben nur der ungesonderte Zusammenhang der religiösen Vorstellungen zu siegreicher Verbreitung gekommen. Das war z. B. der Fall bei der reformatorischen Frömmigkeit, die sich in der Hauptsache doch nur als geltendes Dogma durchgesetzt hat.

Neben einzelnen Oasen der in ihrem prinzipiell Entscheidenden wirklich durchlebten Religion und neben der bloßen äußeren Geltung des religiösen Dogmas haben wir dort überall einen gewissen allgemeineren und unbestimmteren religiösen Erlebnisniederschlag aus in jener Religion vorhandenen mannigfachen Erlebniswegweisungen, in mannigfacher Beeinflussung auch von anderswo her (wissenschaftlichen oder kulturellen Zeitströmungen). Das kann sich nun seiner selbst bewußt werden als die t a t s ä c h l i c h wirklich gelebte Religion — und um solche gelebte Religion soll es sich ja doch handeln —; es wird sich aber so seiner bewußt immer zugleich mit seinen Abweichungen von der auch allerlei Anderes mitführenden Vorstellungsüberlieferung. Wir haben die Aufklärungsreligion des jeweiligen gesunden Menchenverstandes oder der jeweiligen allgemeinen Kulturlage. Alle solche Aufklärungsreligion ist in irgend einer Weise Abschwächung oder Verdünnung der geschichtlichen Religion (oder Konfession), auf deren Boden sie steht. Mit der Abwendung vom Mythologischen der betreffenden Religion enthält sie meist zugleich eine Abwendung grade auch von ihren charakteristischen und tiefsten religiösen Wegweisungen, die sie als solche nicht erkannte, als von etwas ebenso Veraltetem.

In diese große Gruppe der geschichtlichen Erscheinungsformen (oder auch Formen eines allgemeineren geschichtlichen

Niederschlags) der christlichen Religion gehört m. E. auch die Bildungsreligion, welche hinter den Liebeschen Ausführungen steht.

Im Unterschied hiervon ist es für den Pietismus charakteristisch, daß hier mit der religiösen Vorstellungsüberlieferung, eben so, wie sie als Ganzes vorliegt, abstrichlos Ernst gemacht werden soll. Sie soll grade in ihrem vollen Umfang nicht etwa nur in unbestrittener Geltung stehen, sondern zur religiösen erlebten Wahrheit werden. Bewußte Versubjektivierung der Religion in ihrer geschichtlich überlieferten Form, unmittelbare Ueberführung ihres eben vorliegenden Vorstellungsbestandes in eines jeden subjektiven persönlichen Besitz, das ist das eigentliche Leitmotiv des Pietismus. Als bewußt subjektive Religion ist er der Mystik verwandt. Im Unterschied von dieser vollzieht er aber die Wendung zum Selbsterleben mit richtunggebender Bezogenheit auf die geltende religiöse Vorstellungswelt. Und eben darum ist der Heimatboden des Pietismus der Protestantismus; bedeutete doch auch dessen erster und grundlegender Schritt aus dem Katholizismus hinaus eine bewußte Hinwendung jedes einzelnen frommen Subjekts zu den Tatsachen der geschichtlichen Religion. Die subjektive Religion auf katholischem Boden neigt sich dagegen zur Mystik; nicht anders überall dort im Protestantismus, wo dessen grundwesentliche Bezogenheit auf den geschichtlich überlieferten Religionsbestand aus irgend einem Grunde nicht vorhanden ist.

Man mache sich nun die Situation ganz klar, die in dieser Forderung liegt, jeder Einzelne müsse die überlieferte biblische Religion persönlich erleben. Was so von Jedermann angeeignet werden soll, das liegt nirgend nur so auf der Hand. Es sind eigengeartete Tiefenerlebnisse, auf welche hin in der geschichtlichen Religionsüberlieferung wohl Wegweisungen vorhanden sind, die allein diese Erlebnisse wach zu erhalten vermögen; diese Wegweisungen aber sind eingestreut unter vieles von anderer Art, und sie selbst sind, wie alles geschichtlich Gewordene, oft nicht der absolut präzise Ausdruck des auf dem Mutterboden älterer Religion ganz eigentlich gewachsenen Neuen. Außerdem: es sind nur Wegweisungen. Wenn nun aus dieser ganzen Fülle nicht dasjenige in richtiger religiöser Intuition unmittelbar heraus empfunden wird, worauf es hier überall eigentlich ankommt und auf welches Tiefenerlebnis grade hier die Wegweisung geht, was kann da anders herauskommen als ein Sich-Verirren in das bunte Vielerlei und Hand in Hand damit ein Haftenbleiben an der äußeren

Form der wegweisenden Vorstellungen oder ein Sichvertiefen in allerlei mythologisches Beiwerk? Und um so eher wird das hier eintreten, je mehr begriffen worden ist, wie die Religion, wo sie einmal ins Leben hineintritt, mit aller Wucht und Kraft alles auf sich zu konzentrieren geneigt ist. Je klarer man sich darüber ist, wie es nun gelte, persönlich in der religiösen Wahrheit wirklich zu leben, man hat diese Wahrheit aber nicht als das dahinterliegende Leben entdeckt, um so stärker ist bei vorhandenem Ernste des Wollens die Gefahr, sich statt dessen dem unmittelbar Gegebenen der geltenden Religionsanschauungen anzuempfinden.

Daß sich pietistische Frömmigkeit dann so leicht auf allerlei Liebhabereien versteift, auch das läßt sich aus der soeben gekennzeichneten Situation heraus verstehen. Da das eigentlich Entscheidende, das hinter den Vorstellungswegweisungen liegt, nicht erkannt ist, gewinnt beim Suchen nach den großen und entscheidenden Dingen allerlei sonst, je nachdem es einen Eindruck macht, den gewichtigen Hauptton. Es geht darin dem Pietisten ähnlich, wie es einem lebhaft kunstinteressierten, aber nicht kunstgebildeten Laien ergehen kann, wenn er mit ernstem und aufrichtigem Suchen nach erhebender Schönheit durch eine moderne Kunstausstellung streift, wo auch so allerlei an den Wänden hängt. Wie leicht wird es diesem begegnen können, daß sein aufrichtig schönheitsdurstiger Sinn grade dort besonders andächtig stehen bleibt, wo eine bloße Buntheit grade ihm auffallend an der Wand hängt. Je unkritischer und im guten Glauben, da nur Allerwertvollstes zu finden, er jene Ausstellung betritt, um so leichter wird ihm das begegnen können. Das aber ist die innere Verfassung, in welcher der Pietist, indem er für seine Person mit der offenbarten Wahrheit Ernst machen will, an den ganzen bunten Bilderschatz der geschichtlichen Religion herantritt [1]).

[1]) Die Tendenz des Pietismus — grade im Unterschied von der Bildungsreligion, die sich mit einem allgemeinen Niederschlag der geschichtlichen Religion zufrieden gibt —, mit deren positivem Inhalt in vollem Umfang wirklich persönlich Ernst zu machen, macht ihn der religiöskritischen Arbeit von Haus aus abgeneigt. Er sieht an diesem Verfahren lediglich das Kritische und eine allzu objektive Art der Stellungnahme zu einer Wahrheit, die dazu da ist, in positivem Nacherleben angeeignet zu werden. Auch ist ja, das Gegebene der geschichtlichen Religion in der objektiven Art der theologischen Bemühung durchzuarbeiten, sicher nicht jedermanns Ding. Von hier droht scheinbar

Wie sich die von L. aufgezählten pietistischen Unarten im einzelnen alle von hier aus erklären, das von Punkt zu Punkt zu verfolgen, würde uns hier zu weit führen. Als hauptsächlichste Charakteristika des Pietismus nennt L. den dort gepflegten Ernst der inneren Umwandlung — nicht nur die oft so „phantastische" und massive Vorstellung von diesem Vorgang —, sowie daß der konventikelhafte Abschluß von der Welt als der gewiesene Weg der Bekehrung erscheint. Wie verständlich ist doch das Beides aus der eben gezeichneten Situation! Daß die biblische Ueberlieferung sehr energisch auf Bekehrung dringt und daß diese Bekehrung dort immer wieder als ein merkbares Heraustreten aus der Welt hingestellt wird, darüber bedarf es doch sicher nicht erst vieler Worte. All jene Wendungen nimmt der Pietist eben naiv, d. h. ohne religiös-kritische Empfindung oder Erwägung, mit dem vollen Ernst ihrer geforderten Realisierung. Und die Uebertragung der geforderten Scheidung von der Welt auf das Verhältnis zur Massenkirche findet ihre Erklärung in deren nicht zu leugnender „Verweltlichung", wenn man einmal an sie mit jenen hochgespannten Forderungen herantritt.

Ebenso verständlich ist, daß grade diese Charakteristika des Pietismus den Vertreter moderner Bildungsfrömmigkeit wenig sympathisch berühren. Wer unter dem Einfluß des modernen Kulturoptimismus steht, dem gefällt solche ohne Zweifel nicht genügend abwägende und sehr schematisch vollzogene Kritik an der „Welt" und all ihren Vollkommenheiten natürlich nicht. Als historisch-kritischer Theologe erklärt er sich wohl jene Schärfen der biblischen Religion aus der besonderen Zeitlage, die der jungen Religion den Zusammenstoß mit einer sich zersetzenden Kulturwelt brachte. Damit aber erklärt man sich zugleich jene Schärfen weg und nimmt sie nicht ernsthaft als Wegweisungen auf eine Kulturkritik der Edelreligion, die allerdings weniger schematisch und obenhin ist wie die vom Pietismus geübte, darum aber seiner pedantischen Enge und Kleinlichkeit am Ende doch näher steht als dem kulturseligen Wesen der Bildungsreligion.

---

eine Bevormundung der Laien, die sich mit jener grundlegenden Forderung des Selbstglaubens und Selbsterlebens nicht vertragen will, als eine Abhängigkeit von Menschen und deren menschlichen Reflexionen. Ein Grund mehr, den hier erarbeiteten Wegweisungen nicht zu folgen. Anstatt der menschlichen Deutung, die sich dazwischen schieben will, überläßt er sich kritiklos dem, was sich dem eigenen praktisch-erbaulichen Schriftverständnis ergibt.

Jedenfalls, wer kein Ohr hat für den ganzen Tiefgang der christlichen Kulturkritik, dem fehlt auch das wirkliche Verständnis für jene Charakteristika des Pietismus mit ihrer gänzlich naiven, von aller religiöskritischen Sichtung und Vertiefung unberührten Ausübung solcher Kritik. Und darum hat er es leicht zu schelten.

6.

Den ersten Teil seiner Ausführungen abschließend, faßt L. zusammen: der Pietismus ist „kein Gipfelpunkt der Religion" und „stellt nicht das Christentum in reinster Form dar" (331). Darin werden wir ihm nach allen Gesagten ja wohl zustimmen können. Diese hohe Meinung wird nur der unreflektierte und ganz naive vollüberzeugte Pietist vom Pietismus haben, grade darin aber sich von ebenso naiven Leuten in andern christlichen Lagern nicht unterscheiden. Auch für L. z. B. befindet sich ja doch das „Vollchristentum" nach seinem Empfinden und Urteilen zum wenigsten sehr in der Nähe seines Standortes.

Aber „eine Partei, die sehr christlich aussieht, aber sehr wenig christlich ist" (352): dies Urteil über den Pietismus stimmt denn doch nicht. Ebensowenig das Weitere: Der Pietismus zählt unter die vielen „leidenschaftlichen Annäherungsversuche der Menschheit an Gott, die . . Gott um so sicherer verfehlten, je leidenschaftlicher und blinder sie sind". Er gehört in eine große Gruppe mit dem Pharisäismus, den Mystikern, den Täufern, den Jesuiten. Ueberall hier findet sich dasselbe stürmische Haschen nach Gott. „Je weiter er uns entweicht, um so gewaltsamer reden wir uns ein, ihn zu besitzen. Und nun beginnt die Phantasie ihr heimliches, tolles Spiel und malt ihn in deutlichen Linien vor unseren Augen, setzt ihm die himmlische Krone auf und zeichnet sein gütiges Angesicht vor uns hin Strich um Strich. So rücken wir Gott ferner und ferner und merken es nicht." „Am sonderbarsten und vielleicht am allerverhängnisvollsten, weil am allerschwersten bemerkbar" ist das der Fall „bei unserm Pietismus" (331).

Für L. ist das religiöse Erlebnis eben eine sehr feine Sache, leicht wie ein Hauch und duftig wie ein Nebel. Da ist dergleichen derbtäppisches Zugreifen sehr schlimm und verderblich. Es ist die Gabe einzelner erhöhter Augenblicke (S. 306); verfehlt ist es, das nun durch das ganze Leben zerren zu wollen. Und es hat mit dem, was als Religion durch die Geschichte geht und so massiv ist und so brutal

mit Fordern und Weisen bestimmter Richtung, so ganz und gar nichts zu tun. Man darf sich darum ja nicht von den drängenden Stimmen beirren und von den Sturmwinden ergreifen lassen, die von dorther kommen. Ja nicht! Gott „hat Zeit, viel, viel mehr Zeit, als wir Menschen immer denken. Langsam, ganz langsam tritt er an uns heran" — nicht wahr? Daß wir so leicht vergessen, wie langsam und leise es bei den alttestamentlichen Propheten zuging und bei Paulus und Augustinus und Luther und all den andern ganz großen Frommen! Und während wir armen Menschen uns um ihn mühen — wie töricht! — und „durch die ganze Welt jagen" — wohin doch wohl auch gehört, daß wir uns von allerlei Wegweisung und eindringlicher Forderung geschichtlicher Religion beirren lassen —, währendem „stand er still" — ja wo nur? „Am Bache neben euch" und „lebt in der kleinen Blume am Wege und in stillen Kinderaugen und in tausend andern Kleinigkeiten, die ihr nicht seht" (331). Und da sucht ihr lange töricht und mit heißem Bemühen, indem ihr mit den religiösen Geistesmächten Luther und Paulus und Jesus ringt, wobei es euch dann freilich begegnen kann, daß ihr anstatt Befreite Gefangene werdet, nämlich Pietisten. Ja, da seid ihr doch recht töricht.

Gewiß: Gott will in einem langen Leben erfahren sein. Aber durchaus „in der Stille" und „ruhig" (S. 330)? Das paßt wohl schön zu dem Märchenton vorhin von dem Bach und den Blumen und Kinderaugen, nicht aber zu den inneren Erschütterungen der im Geschichtlichen wurzelnden großen Religiösen.

Aber bei dem Allergrößten war es doch anders! Ja, was wissen wir denn, wie es ihm mit seinem Gott ergangen ist? Je weniger wir da wirklich wissen, um so mehr mögen wir phantasieren. Darum mögen wir ihm wohl die Gottesoffenbarung durch Bach und Blume und Kinderaugen eher andichten als einem Andern. Aber etwas Beweisendes sind solche Phantasien dann doch nicht. Und sie wollen zu dem Manne auch nicht recht stimmen, der in seiner Predigt grade etwas so Drängendes hatte. Gewiß nicht eine bloße Betriebsamkeit und erregte Treiberei; aber dafür eine starke drängende Wucht.

Und was jene Wendung betrifft von der Gabe einzelner erhöhter Augenblicke — gewiß, auf der Höhe des religiösen Erlebens stehen wir nicht alle Tage und alle Stunden. Und es gibt eine falsche religiöse Betriebsamkeit, die dies Große, was immer als Geschenk kommt,

zu einem alltäglich selbst zu Erarbeitenden macht. Und wahr ist auch, daß grade der Pietismus mit seinem unkritisch naiven Ernstmachen mit aller überlieferten Religionsforderung sehr oft in diese falsche religiöse Betriebsamkeit verfällt.

So ganz in einzelne Höhenaugenblicke zieht sich aber das religiöse Leben doch nur für eine Frömmigkeit zurück, die in überstiegenem Subjektivismus in der ganzen geschichtlichen Religion anstatt ernsthafte und sehr bestimmte Wegweisung kaum etwas Anderes als phantasiereligiöse Krücke zu erblicken vermag. Normalerweise füllt das Leben des Frommen die beständig anwesende Anregung der geschichtlichen Religion. Dadurch ist für die erforderliche gesunde Kontinuität des Religionslebens gesorgt. Und nicht ganz unabhängig davon, sondern eben da heraus erheben sich dann jene Höhepunkte des vollen religiösen Tiefenerlebnisses. Das wird dann freilich nicht so ein leis hinhauchender Nebel sein.

Noch in einer andern Hinsicht ist Religion — nämlich „Edelreligion" — für Liebe eine sehr feine Sache. Erinnern wir uns noch einmal, was wir doch in der Hand hatten, als wir an ihr die pietistische Scheinreligion zu messen versuchten!

Da wurde danach gefragt, ob rechte Natürlichkeit vorhanden sei und Weltoffenheit und ständiges Wachstum, außerdem dann noch eine Nebensächlichkeit der Vorstellung von den himmlischen Dingen. Das waren die Bewertungsmaßstäbe des „geschulten religiösen Urteils". Muten sie nicht recht fremdartig an? Wo steckte denn in diesen religiösen Maßstäben das Religiöse? Es scheint wirklich sehr dünn und fein zu sein. Gewiß auch. Denn hier redet die moderne Bildungsreligion, die gegen die konkreten Gewißheiten und positiven Behauptungen, die eigentümlichen Härten und unerbittlichen Ausschließlichkeiten der in der Geschichte lebendigen Religion sich ja grade so eigentümlich ablehnend verhält; und darum das alles hinwegdeutet oder übersieht, wenn sie doch anstatt bei Blumen und Kinderaugen bei geschichtlicher Religionsgröße ihren Anschluß sucht.

Man höre doch bei Liebe! „Er saugt seine Nahrung fortwährend aus der unsichtbaren unendlichen Kraft, die hinter den Dingen steht" (304). Wer hat eine solche innige Beziehung zu diesem unbestimmten Etwas? Nach Liebe ausgerechnet grade Jesus. Er hat ja auch „Gott niemals beschrieben. Er hat überhaupt bemerkenswert wenig über Gott selber gesagt" (304). Als ob es Jesus mit der unsichtbaren, un=

endlichen Kraft hinter den Dingen zu tun gehabt hätte und nicht vielmehr mit jener ganz anders konkreten und greifbaren Macht, an welche sein Volk glaubte und die er mit dem Vaternamen nannte. Natürlich aber hat er seinem Volke über diesen seinen Gott nicht wer weiß was alles zu sagen nötig gehabt über das hinaus, was er ihm Besonderes und Neues zu verkündigen hatte. Das war aber auch wieder in Wirklichkeit allerlei sehr Bestimmtes: die frohe Botschaft vom Nahen des erwarteten Reichs und die Kunde von der wunderbaren Güte seines Vaters über die in die Tiefe der Selbsterkenntnis hineingehenden Sünder. Das ist sehr etwas Anderes als das unbestimmte Religionsetwas der modernen Bildungsreligion. Es ist peinlich massiv und bestimmt; mit Worten wie Natürlichkeit, Weltoffenheit, Wachstum ist das in keiner Weise nach seinem Wesentlichen bezeichnet.

Der modernreligiöse Rückzug von dem inhaltlich bestimmten Glauben auf das natürlich wachsende, weltoffene, inhaltlich nicht gebundene bloße Leben als das Eigentliche der Religion kann sich seine Eideshelfer bei den großen Religiösen der geschichtlichen Religion nur auf dem Wege von allerlei Umdeutungen und Eindeutungen holen.

7.

In seinem Schlußabschnitt bekämpft L. dann noch den Geist der pietistischen Praxis in den Liebeswerken des Pietismus.

Jene Liebeswerke seien lediglich „Organisationen der Propaganda" (S. 333). Genauer handelt es sich um ein „Zusammenwirken von Propaganda und Liebe" (S. 335). Das Hauptmotiv aber ist die Propaganda. So zog man zu den Heiden hinaus, und „wollte ihren Unglauben durch Predigt überwinden" (S. 336). Aber da fand man hilfsbedürftige elende Menschen, deren „erschütternde Roheit" „die Seelen packte". „So schob sich die Liebe" — das einfache Helfen ist damit gemeint — „in die Propaganda hinein" — nämlich in das „Christen"-machen-wollen —, und „der pietistische Propagandaeifer verschwand", wenn auch jene Absicht, „Christen zu machen", erhalten blieb.

Und in den pietistischen Anfängen der inneren Mission wird wohl das Elend empfunden; es „weckt aber vor allem die propagandistischen Motive" (S. 338). Schon der Name „innere Mission" „trägt deutlich propagandistischen Charakter" (S. 338). Die ganze

praktische Not der wirklichen Arbeit führt dann auch hier dazu, daß man „zufrieden war, wenn man in schweres Dunkel ... auch nur ein klein wenig Licht gebracht" (S. 339). Namentlich bei Bodelschwingh meint L. mit Händen zu greifen, „wie der eigentliche Pietismus, der von Anfang an da ist und auch dauernd das Denken und Leben begleitet, doch täglich durch die Not und Liebe in Schranken gehalten wird, um einer unmittelbaren Hilfsbereitschaft Platz zu machen" (S. 340).

So verwickelt sich die Situation in beiden Fällen. „Die wachsende Liebe trägt in sich den Drang, alles pietistische Wesen zu überwinden. Und dennoch ist es für die Missionen beiderlei Art unmöglich, den pietistisch-propagandistischen Charakter ganz abzustreifen. Das würde nämlich ihr Ende bedeuten" (S. 342). Denn es wäre das Ausschalten des doch immer noch eigentlich tragenden Hauptmotives der praktischen Betätigung. So viel Liebe diese Werke in sich bergen, vermögen sie sich doch vom Pietismus nicht völlig loszuringen [1]. Darum vermag diesen Werken gegenüber eine „restlose Befriedigung" nicht aufzukommen, eben wegen jener der Liebe beigemengten Propaganda oder Bekehrungstendenz (S. 345).

Darin allerdings hat der Pietismus bei dieser seiner Praxis recht: „bloßes Helfen — rein um des Helfen willen —" ist „mit christlicher Liebe noch nicht ohne weiteres identisch" (S. 346). Jesus lag es durchaus fern, „bloß immer Kranke gesund zu machen". „Die christliche Liebe sucht mit heißem Verlangen die Seele." „Der Vollchrist" „will sehen, daß es mit dem Menschen, dem er hilft, auch innerlich irgendwie einmal aufwärts geht." „Der ganz richtige Instinkt" hierfür steht hinter der Propaganda des Pietismus. Die Folge ist bei ihm aber eben wieder Mimikry. Es kommt nur zu einer „Imitation der auf die verlorene Seele gerichteten echtchristlichen Liebe", zu einem „Zerrbild dessen, was er will", eben in seinem propagandistischen Bekehrungseifer. Auf Jesus jedenfalls kann sich diese Propaganda nicht berufen; er hat nie und nirgends „bekehrt". „Er mochte nicht eine Hilfstätigkeit en gros, offenbar, weil sie nicht bis in die Seele ging" (S. 346).

[1]) Neben diesen „halbpietistisch" gewordenen Liebeswerken stehen die vollpietistischen Anstalten neuerer Zeit: bloße Vereinigungen zu eigenem festerem Zusammenschluß und Propagandaorganisationen mit voller Ausschaltung der Liebe (341). Für L. sind das natürlich die eigentlichen Musterbeispiele pietistischer Praxis.

Auch an all diesen Darlegungen L.s ist charakteristisch, wie er das Problem überhaupt nicht erst sieht, das tatsächlich hinter der pietistischen Propaganda steht. Ganz eingetaucht in die moderne Achtung vor der Individualität und durchdrungen von der Idee der individuellen Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens, sieht er an der pietistischen Propaganda lediglich die Tendenz auf uniformierende Vergewaltigung des wirklichen Lebens. Und damit ist ihm die Sache erledigt. Was er Edelreligion nennt, das ist ja eben eine so ganz individuelle und überaus leise und zarte Sache, daß da für jenen Trieb zur Propaganda alles Verständnis fehlt, wie ihn doch gewiß nicht erst pietistische oder sonstige Ueberbetonung von allerlei bestimmten Einzelheiten und Aeußerlichkeiten in die Religion hineingebracht hat. Vielmehr, in aller starken Ueberzeugung, nicht nur auf religiösem Gebiet, liegt ein solches Muß innerer Verpflichtung, der erkannten Wahrheit die ihr zukommende allgemeine Geltung auch bei Andern erringen zu helfen. Und dieser „Bekehrungsdrang" ist um so mächtiger, je mehr diese Wahrheit auf die letzten Tiefen der Wirklichkeit geht und je mehr es sich dabei um die tiefsten Entscheidungen des Menschenschicksals handelt. Es hat seine tiefen und unausrottbaren Ursachen, daß grade in sozialen, sittlichen und pädagogischen Reformern der Eifer der Propaganda am stärksten lebendig zu werden pflegt. Noch lebendiger aber ist er in den überzeugten Frommen. Geht es doch hier um die allerentscheidendsten Beziehungen des Menschen und um sein allerinnerstes Schicksal; und dabei ist's doch am allerwichtigsten, daß wirklich der Weg der Wahrheit gefunden werde.

Wenn darum ein überzeugter Mensch Andern innerlich helfen will, so wird das für ihn ohne weiteres immer etwas ganz Bestimmtes bedeuten. Nicht darum wird er sich bemühen, daß es mit dem Andern „innerlich irgendwie aufwärts geht", sondern daß es auch mit ihm zu jenem großen Ziele hingeht, dessen Erreichung nicht in unser Belieben gestellt, sondern letztlich sogar Pflichtgebot ist. Keineswegs ist es so, daß so eine überzeugungsstarke Persönlichkeit in sich lediglich den Drang verspürte, den Andern irgendwie, etwa in deren eigentümlicher und besonderer Weise, aufwärts zu helfen. Vielmehr je stärker die Ueberzeugung, um so mehr hat alles persönliche Interesse eine ganz bestimmte sachliche Färbung und ist ohne diese nicht denkbar. Und das ist am stärksten so bei religiöser Ueber-

zeugung, in welcher der barmherzige Drang, im Innerlichsten zu helfen, grade aus der drängenden Verpflichtung auf ein bestimmtes Erlebnis des Menschen mit Gott erwächst.

L. hebt hervor, wie Jesus nicht auf „Bekehrung" ausgegangen sei; er will ihn damit für seine von aller Bekehrungsabsicht freie „vollchristliche" Praxis in Anspruch nehmen. Ich glaube nicht, daß das geht. Gewiß finden wir bei Jesus nicht die dem Pietismus so geläufige besondere Bekehrungspraxis, die — aus was für Ursache, davon sprachen wir schon — jedermann einen sehr ins Einzelne genau vorgeschriebenen Bekehrungsweg meint führen zu müssen und sich dabei zur Eindrücklichmachung grade dieses Bestimmten starker Angriffe auf das Gefühlsleben bedienen muß. Aber seine Bemühung ging ganz gewiß ebensowenig nur dahin, daß es mit den Andern „irgendwie einmal aufwärts" ginge. Er war kein solcher Helfer in eine jeweilen von dem besonderen einzelnen Subjekt erst auszufüllende Unbestimmtheit. Vielmehr wenn er dem Volke den Eingang ins Himmelreich predigte, so lagen darin sehr bestimmte und greifbare Forderung an alle ganz in gleicher Weise; und darin steht er als ein Religiosus von starker Ueberzeugung den Pietisten zweifellos um vieles näher als den Liebeschen modernen Vollchristen.

Liebe steht hier eben ganz unter dem Einfluß jener modernen Versubjektivierung alles geistigen Lebens und so auch der Religion, deren Höchstes die „freie Persönlichkeit" ist und Pflege des „persönlichen Lebens". Auch entgeht ihm, daß alles geistige Leben allein als Hingabe an eine verpflichtende Sache reift und eben daran seine wahre Größe hat. Wirklich gesundes persönliches Leben wird nicht bewußt gemacht, am wenigsten unter der Devise der Freiheit, sondern es wächst über solcher Hingabe. Verständlich ist jene „Persönlichkeitskultur" ja wohl als eine Reaktion gegen die ungebührlichen Knechtungen des persönlichen Lebens durch das Uebermaß der Forderung einer überwiegend äußerlichen Kultur und bloßen konventionellen Bindung. Darin droht das persönliche Leben ja gewiß unterzugehen. Das liegt aber nicht an der Ueberordnung der Sache über die freie Persönlichkeit, sondern an einer falschen und allzu äußerlichen sachlichen Orientierung. Diese ganze spezifische Persönlichkeitskultur gehört m. E. in die Zeitperiode vor 1914 und dem Weltkrieg. Wohl möglich, daß wir jetzt wieder allgemeiner lernen, wie alles gesunde geistige Leben Hingabe ist

und der rechte Weg grade zu persönlichem Leben nicht seine individualistische Pflege, sondern der alte Weg des Weizenkornes, das in dienender Hingabe stirbt. Diese dienende Hingabe aber geht immer auf ein ganz Bestimmtes, das innerlich bindet.

Was ich mit dem allen an L.s Darlegungen beanstanden möchte, ist nun aber nicht dieses, daß er dem nicht nur im Pietismus, sondern in aller überzeugungsstarken Religion enthaltenen Anstoß zur „Propaganda" nicht ohne weiteres auch für seine Person zustimmt. Ich bin mir der Probleme, die sich hier auftun, viel zu sehr bewußt und habe dem auch an anderer Stelle Ausdruck gegeben[1]). L.s Fehler ist, daß er das ganze Problem nicht sieht und darum als bloße Unart des Pietismus hinstellt, was tatsächlich mit aller Art starker Gewißheit verbunden zu sein pflegt.

Was L. schließlich noch über den tatsächlichen Wert pietistischer Heidenbekehrungen und Rettungen aus dem Sumpfe europäischer Verkommenheit zu sagen hat, darüber mit ihm länger zu streiten scheint mir überflüssig. Von den durch die pietistische Mission bekehrten Heiden sagt er z. B.: „Brauchbare und arbeitsame Menschen" mögen jene Leute wohl sein; „nur kann es dem schärferen Auge nicht verborgen bleiben, daß sie damit nicht auch schon Christen im tiefsten Sinne des Wortes geworden sind" (S. 343). Meint L. damit, daß sie eben noch Anfängerchristen sind, so hat das doch mit dem Pietismus nichts zu tun, sondern mit ihrer heidnischen Vergangenheit. Daß die bekehrten Heiden, weil bekehrt, darum vollkommene Christen seien, das behauptet heutzutage ja doch auch niemand mehr. Bezeichnet er dagegen ihr Christentum als „unzulänglich" (S. 344) auch für christliche Anfänger, dann begibt er sich damit m. E. auf das Gebiet gänzlich unkontrollierbarer Behauptungen; und es bleibt uns nur übrig zu staunen, wie er es fertig bringen will, ohne alle persönliche Kenntnis der Leute über erdenweite Entfernungen hin so Herzen und Nieren zu prüfen.

Letztlich dürfte L.s Mißfallen an den Bekehrungserfolgen des Pietismus darauf zurückzuführen sein, daß jene Bekehrten eben nicht „Vollchristen" im L.schen Sinne sind. Das heißt aber: dies sein Aburteilen verrät von neuem die Unfähigkeit des Vertreters modernen Bildungschristentums, sich in die Seele anders nuancierten Christentums wirklich hinein zu leben.

---

[1]) Vgl. „Zu dem Thema Objektivismus und Personalismus" in den Protestantischen Monatsheften 1913.

. . . .

8.

Der Streitschriftencharakter der ganzen Abhandlung Liebes kommt in dem Schlußteil „Ergebnisse und Ausblicke“ noch einmal zu voller Aussprache. „Was soll die „christliche Liebe“ gegenüber den Vollpietisten, der im christlichen Mantel ein krasses heimliches Heidentum unter das Volk trägt?“ (S. 349). Jene Leute sind in Bausch und Bogen „Heuchler“, genauer „Schauspieler“, die die Rolle des frommen Menschen spielen, ohne selber wirklich fromm zu sein“ (S. 349 Anm.).

Das Christentum, welches im Geiste von Schleiermachers Sendschreiben an Lücke darum ringt, daß unser Glaube zu Bildung und Kultur die rechte Stellung innerer Ueberlegenheit finde, sollte am allermeisten frei sein von Fanatismus, weil am meisten und am weitesten verstehend. Vornehmlich auch über die Probleme und Spannungen, die in seiner Aufgabe liegen, sollte es wirklich im Klaren sein. Das erst gäbe ihm jene innere Ueberlegenheit, die sich nicht durch den sehr begreiflichen Aerger über allerlei pietistische Unarten und deren Wirkung im kirchlichen Leben ihr Urteil über die ganze Erscheinung diktieren läßt, wie das bei L. letzten Endes der Fall ist.

Liebes Hoffnung geht auf ein „unpietistisches, volkstümlich-deutsches Kulturchristentum“ (S. 353). Kulturchristentum? Das ist hölzernes Eisen. Warum nicht auch Kunstsittlichkeit und Wissenschaftsreligion? Wer die Spannungen im geistigen Leben nicht empfindet und unter dem überwältigenden Eindruck von allerlei Kulturempfindungen und Kulturgedanken für die suveräne Stellung der Religion allem Natürlichen und auch aller Kultur gegenüber kein klares Bewußtsein hat, dem ist der Pietismus, der „unter allen christlichen Gruppen das geringste Maß von Verständnis für die Edelwerte der modernen Kultur besitzt“ (S. 352), natürlich nur ein Aergernis. Aber daran ist er selber mindestens ebensosehr schuld wie der Pietismus.

Vom Ideale der sichtbaren Kirche.

Eine kritische Untersuchung

durch Prediger Lic. **Reinhold Heineke** in Braunschweig.

Vorbemerkung.

In dieser Abhandlung wird der Versuch gemacht, das Ideal der richtigen sichtbaren Kirche aus dem Begriffe der evangelischen Glaubensfrömmigkeit sachgemäß abzuleiten. Der Verfasser hofft, von dem Begriffe von Glauben aus, den er aufstellt (vgl. Kap. I 2, Zusammenfassung) dies Ideal zutreffend entworfen, bzw. wenigstens Gesichtspunkte zur zutreffenden Beurteilung von kirchlichen Erscheinungsformen gegeben zu haben. Wie er nun aber darauf gefaßt ist, daß seine Folgerungen aus seinem Glaubensbegriffe in manchem werden beanstandet werden, und wie er sich bewußt ist, daß seine Schritte von dem Grundbegriffe der Glaubensgewißheit bis hin zu dem Endbegriff der idealen sichtbaren Kirche gewiß nicht unfehlbar sind, so ist er doch vielleicht noch mehr sich dessen bewußt, daß gerade sein Begriff von evangelischer Glaubensfrömmigkeit selbst schon angefochten werden wird. Er vermutet, daß man ihm entgegenhalten werde: Dieser Begriff von evangelischer Glaubensgewißheit als im wesentlichen des Vertrauens zur Vernunft zunächst in praktischer Hinsicht (also als Vertrauens in das Recht der sittlichen Forderung eines Lebens aus Pflicht) und von da aus dann zu den dazu gehörigen Gedanken, Gefühlen, Handlungen — dieser Begriff von evangelischer Glaubensgewißheit sei eine gewaltsame Synthese von Luther und Kant, bei der weder dieser noch jener zu seinem Rechte komme.

Er hält es daher für ratsam, über diesen Versuch einer Synthese der beiden Großen einige Worte vorauszuschicken [1]).

Vor allem darf nicht übersehen werden, daß bei Kants Kritik der reinen Vernunft und seinen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik sowohl bei seiner Kritik der praktischen Vernunft und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Frage ganz anders als bei uns gestellt war, so daß die Dinge, in denen sich unsere Arbeit mit Kants Gedanken berührt, dort von ganz anderem Gesichtspunkte aus, nämlich nur fern im Hintergrunde erscheinen, während sie von unserm Gesichtspunkte aus sich ganz im Vordergrunde zeigen.

Kant untersucht in den beiden erstgenannten Schriften die Frage: Wie ist Erfahrung möglich? d. h. Was liegt in dem Begriffe Erfahrung beschlossen, und wie ist er, ausgeglichen in all seinen Beziehungen, im einzelnen auszuführen? Die Frage dagegen, ob überhaupt Erfahrung möglich sei, liegt gar nicht im Bereiche seiner Untersuchungen, sondern er setzt voraus, daß Erfahrung möglich sei. Er schreibt heraus aus dem Vertrauen zu der soliden Arbeit der Naturwissenschaften. Die Nöte derjenigen Skeptiker dagegen, welche schon dies bezweifeln, daß überhaupt zuverlässige Erfahrung möglich sei, und denen im Verfolg ihrer Zweifel alles zu zerfließen droht, berücksichtigt er kaum, sondern richtet im wesentlichen sein Augenmerk darauf, zu zeigen, wie der Begriff Erfahrung sachgemäß durchgedacht werden müsse.

Nun spielt aber in religiösen Anfechtungen, zumal heutzutage, gerade diese Art von Zweifeln eine verhängnisvolle Rolle, die darauf ausgeht, ob wir überhaupt sowohl durch unsere Sinne wie auch durch unser Anschauungsvermögen und unsere Denkformen irgendwie triftige Erkenntnisse zu gewinnen imstande sind, ob wir nicht vielleicht nur ein Spielball blöder oder tückischer Mächte sind und gerade durch unsere theoretischen Vermögen genasführt werden, verleitet werden zu dem Wahne, Dinge zutreffend zu erkennen, um vielleicht dereinst in irgend einer andern Existenz mit Entsetzen zu entdecken, daß wir in unserem Erdendasein völlig fehlgegangen waren, daß zwar während desselben alles wohl zueinander stimmte, so daß sich kein Bedenken zu regen brauchte, daß wir aber nunmehr aus einem falschen Traume unselig erwachen. Das Faustische:

[1]) Vgl. u. a. auch Bruno Bauch, Luther und Kant, Kantstudien IX, Heft 3 und 4.

„Und sehe, daß wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen!“ gewinnt also diesermaßen noch eine besonders tragische Bedeutung.

Aber gerade, wenn man sich diese Art von Seelennöten vergegenwärtigt, so kommt es einem um so deutlicher zu Bewußtsein, daß die Philosophie Kants in diesen theoretischen Erörterungen mit einer Gewißheit beginnt, die nicht unschicklich Glaube genannt wird.

Er beginnt in der Tat mit einem Glauben an die Möglichkeit, triftige Erfahrungen zu machen; er beginnt mit einem Vertrauen in die Tauglichkeit unserer Vermögen, uns Erkenntnisse zu verschaffen, mit dem Vertrauen, daß unsere Gaben uns redlich gegeben sind und nicht etwa tückisch, um uns anzuführen. Daß er sich hierüber nicht breit ausspricht, liegt daran, daß auf diesen Punkt sich seinerzeit das Interesse nicht so sehr richtete, obwohl z. B. doch Hume in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand bei Besprechung der Sinnesempfindungen und der Kategorien der Erfahrung auf ihn zielt und in diesem Zusammenhange — wenn auch ohne religiösen Beigeschmack — sogar das Wort „Glauben“ gebraucht. Wir sollten uns aber überhaupt über die altgriechischen Empfindungen vom Neide der Götter nicht so leichthin mit Ueberlegenheit hinwegsetzen! Wir würden vielmehr gut daran tun, uns vorzuhalten, daß eben all unser Forschen und all unser auf die Wissenschaft begründetes Tun und Schaffen letzlich eben doch auf dem Glauben beruht, daß die Gebilde unserer theoretischen Vernunft, die in sich so ausgeglichen einheitlich sein mögen, wie sie wollen, als Ganzes uns eine Erkenntnis der Wahrheit nur durch den Glauben sind, daß überhaupt unsere theoretischen Vermögen irgendwie triftig sind. Selbst dann, wenn nichts in ihnen selbst angetroffen wird, das uns argwöhnisch machen könnte, bliebe immer noch die Frage bestehen: Ist diese **objektive** Vorstellungswelt, vom überempirischen Standpunkte aus gefragt, auch triftig oder eine Nasführung, die wir freilich nicht in diesem Dasein entdecken könnten, die sich aber in einem vielleicht möglichen andern doch herausstellen könnte?

Noch deutlicher aber beruht Kants Philosophie des Praktischen auf Glauben. Auch in den Untersuchungen dieser Dinge steht wiederum dem Königsberger Philosophen der Gegenstand **unserer** Teilnahme nicht im Vordergrund; dennoch kommt er auf ihn deutlicher als bei den obigen Untersuchungen zu sprechen. Kant bezeichnet

kurzerhand das Bewußtsein des Sittengesetzes als ein „Faktum" der Vernunft, das „unleugbar" sei. Er behandelt im ersten Kapitel der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten das Pflichtbewußtsein und sein Recht als etwas Landläufiges, gar nicht Bezweifeltes und Bestrittenes. Darum geht er über die Art seiner Gewißheit, der Gewißheit seines objektiven Rechtes so kurz hinweg. Wir möchten ihn um solche Zeiten und ihre Anschauungen beneiden, die wir inzwischen erlebt haben, wie der Zweifel auch am Rechte des Pflichtgebotes genagt hat, wie man es vom Standpunkte des rein mechanistischen Determinismus aus als Irrtum und Wahn und von einer merkwürdigen Auffassung des Rechtslebens aus nur als etwas klug Anerzogenes und weise Angewöhntes hingestellt hat.

Daher ist uns nun aber auch deutlicher bewußt, daß es sich bei dem innerlichsten Jasagen der ganzen Persönlichkeit mit Kopf und Herz zu dem Grundsatze der Pflicht um Glauben handelt, auch hier also um ein Vertrauen darein, daß diese praktische Regung der Vernunft uns nicht nasführe, sondern recht führe, auch vom überempirischen Standpunkte unter Berücksichtigung der Möglichkeit anderer Existenzweisen aus geurteilt. Wer sich dem Grundsatze der Pflichtigkeit ergibt, der wagt damit etwas: theoretisch entscheidet er sich damit für jene Auffassung, die über den rein mechanistischen Kausalitätsgedanken hinaus die Autonomie der Vernunft zu wahren sucht. Er nimmt also einen Kampf um theoretische Streitfragen auf sich, den er nicht nur mit andern Menschen, sondern oft genug allzu sorgenvoll auch mit seinen eigenen Zweifeln zu führen hat. „Das Leben — ein Kampf mit Trollen in Herzens und Hirnes Gewölb'!" wie der skandinavische Dichter sagt. — Praktisch entscheidet er sich für ein Verhalten, das a priori eine Beeinträchtigung der Neigungen in sich schließt und schlicht gesagt oft genug ein Dornenpfad ist. Er nimmt einen Kampf mit Anfechtungen auf sich, in die ihn Schicksal, böse Menschen und eigene Sündhaftigkeit bringen; er entsagt dem Glücke und nimmt ein Kreuz auf sich — ja ist das so selbstverständlich, daß man es kurz als ein Faktum der Vernunft hinstellen kann, das Gemüt des Menschen zeuge unleugbar für das Recht dieses Verhaltens? Wir meinen, hier liege noch viel deutlicher jene Gewißheit vor, die wir als Glauben bezeichnen.

Wir deuten nur kurz darauf hin, daß wohl gerade von diesem Vertrauen in das praktische Gesetz der Vernunft aus der Mensch

dann auch zum Vertrauen in die theoretischen Vermögen seines Gemütes fortschreitet, so daß er im Glauben an das Recht der sittlichen Bekundung der Vernunft und ihren Zubehör an Gedanken die Erlösung nicht nur aus den praktischen Nöten (Wie soll ich mich jetzt und immer wieder verhalten?), sondern auch aus den theoretischen findet, indem er seiner selbst als Persönlichkeit und der Möglichkeit des triftigen Erkennens und richtigen Handelns gewiß wird, überzeugt, daß er durch die Vernunft, die ihn beim Handeln sittlich anweist, beim Erkennen nicht betrogen und irregeführt werden werde.

Jedenfalls ist doch nun wohl so viel deutlich geworden, daß die Philosophie Kants auf einer Glaubensgrundlage ruht [1]).

Nun wird aber endlich eingewendet werden: „Wenn auch die Weltanschauung und Lebensauffassung Kants eine Glaubensstellung ist, so ist es doch nicht Luthers Glaube, sondern ein verarmter, reduzierter, verkümmerter Glaube."

Diesen Gegnern räumen wir gern ein, daß Luthers Glaube theoretisch viel mehr Behauptungen umfaßt als Kants Glaube. Praktisch ist er auf keinen Fall etwas anderes als Kants sittlicher Glaube. Ich verweise hier wiederum auf Bruno Bauch. Luthers praktische Haltung ist gekennzeichnet durch den Begriff der christlichen Nächstenliebe; daß die wesentlich nicht mehr umfaßt als Kants Verhalten mit Achtung der Persönlichkeit, wird auch schon um deswillen leichter geglaubt, als Luthers männliche Persönlichkeit der zerschmelzenden, weichlichen „Liebe" späterer Geschlechter durchaus entgegen war. Liebe üben heißt ihm: Gottes Güter übermitteln — was aber der Sache nach sich deckt mit Kants Absehen auf die Begründung und Erhaltung der sittlichen Persönlichkeit, die schließlich das Sittengesetz zugleich als Willen Gottes hat und befolgt. Liebe ist bei Luther, wie er ausdrücklich erklärt, ebensowenig Neigungsliebe wie bei Kant. — Am Ende sind sich beide in ihrem Lebenswerke darin ähnlich, daß sie vor allem Verfechter der heiligsten Wahrheit gewesen sind, Luther mit starkem Temperament, mit Wucht und Gewalt, Kant mit der stillen Klarheit des bloßen Gelehrten. —

Theoretisch, wie gesagt, umfaßt Luthers Glaube mehr als der Glaube Kants. Es fragt sich nur, ob man bei Kant da von einer Ver-

---

[1]) Vgl. auch Alexander Wernicke, Der Glaubensgrund des Kantischen Systems, Monatshefte der Comeniusges. 1904 III.

armung und Verkümmerung reden dürfe. Jedenfalls steht ja Luther explizite mit seiner gegen Aristoteles und die Scholastiker gerichteten Verachtung der Philosophie und Vernunft wie ein geschworener Feind Kants, dieses Propheten der Vernunft, da. Man kann aber oft genug in der Geschichte beobachten, daß Persönlichkeiten sich explizite, den Worten nach, gegen Dinge, Personen und Strömungen richten, die sie gerade durch ihr eigentliches Lebenswerk bedeutend fördern. Man muß auch fragen, ob Luther seinen Glauben inhaltlich den Forderungen, die er seiner formalen Art nach stellt (s. die Zitate in dieser Arbeit Kap. I 3. Anfang), wirklich gemäß gestaltet hat. Jedenfalls hat man guten Grund, wenn man die Größe Luthers und seine spezifisch evangelische Art mehr in den formalen Fassungen seines Glaubensbegriffes als in ihrer inhaltlichen Ausfüllung sieht, die ihn doch u. a. zu Entgleisungen wie jener Bestreitung der Kopernikanischen Theorie vermittels der Erzählung vom Stillstehen der Sonne zu Gibeon verleitete. Haben wir aber ein Recht, einen Teil des Glaubensinhaltes Luthers als unausgeschiedenen ererbten Fremdkörper anzusehen, den er bei seiner auf ein System wenig ausgehenden Natur beibehielt, obwohl er sich am Ende mit der evangelischen Art seines Glaubens nicht vertragen hätte, so fragt sich nur noch, ob das, was sich mit der formalen Art seines Glaubens vertragen kann, wesentlich mehr an Inhalt ist, als ihn der Glaube Kants umfaßt. Wir haben (s. S. 83) als das Wesentliche an Luthers Glauben die Zuversicht im Leben auf Gottes Macht und Gnade trotz Not und Gefahr und Sünde und Schuld bezeichnet, deren er an Christus gewiß geworden sei. Bezeichnend für die meisten Stellen, in denen Luther den Glauben schildert, ist immer die hervorstechend praktisch, sittlich gerichtete Art derselben. Er schaut beim Glauben immer auf die Anfechtungen, die Bedrängnis und eigene Schuld mit sich bringen; er kehrt die regsame, tätige, Gutes wirkende Art seines Glaubens hervor. Melanthon sagt in der Apologie, daß man gerade zeigen wolle, wie gute Werke allererst getan werden könnten. Kurz, man gewinnt gerade bei den Reformatoren den Eindruck, daß Glaube ihnen jene innere Festigkeit im Vertrauen auf Gottes Macht, Heiligkeit und Gnade war, vermöge deren man sittlich tapfer sein könne.

Was in dieser Arbeit vom Glaubensinhalte Luthers in den Hintergrund geschoben ist, das ist die Bedeutung, welche Christus und seinem Werke oder der Schrift zugewiesen werden. Nicht,

als ob wir die Bedeutung Christi und der Schrift als unwesentlich hinstellen wollten. Wir heben vielmehr eigens hervor, daß in Kants Methodik der praktischen Vernunft die Frage nach der Einführung der sittlichen Gedanken in das Gemüt des Einzelnen, m. a. W.: der Offenbarungsdienst, reichlich knapp behandelt ist, während sich gerade auf dem Gebiete der Offenbarung die Bedeutung geschichtlicher Persönlichkeiten zeigt. Während aber Kant hier — infolge der damaligen Problemstellung — zu wenig sagt, sagt Luther vielleicht zu viel, was bei ihm als Theologen um so begreiflicher ist, als gemeinhin sich die Theologen nicht recht klar zu werden pflegen über das, was sie unter dem Worte „Christus" verstehen, und vor allem den Unterschied zwischen den Begriffen „diese Person" und „solch eine Person" unter Verwirrung der Begriffe der Identität und der Gleichheit (Qualität) zu verwischen pflegen.

Um also für die Sache nicht weiter erforderlichen Erörterungen aus dem Wege zu gehen, durften wir über jenes Plus bei Luther und jenes Minus bei Kant hinwegsehen und am Ende auch in dieser Frage (Erschließung des Gemütes für den heiligen Willen Gottes im Sittengesetze mit all seinen Folgerungen durch die Verkörperung des göttlichen Willens in einer Persönlichkeit) mehr innerliche Uebereinstimmung bei Luther und Kant annehmen, als sie selber sich vielleicht explizite zugestanden hätten.

Glaubensgrund in Kants theoretischer und praktischer Philosophie! das war das Eine, auf das hingedeutet werden sollte. Wesentliche Gleichheit in der sittlichen Art des Glaubens bei Luther und Kant trotz manches Ueberschüssigen bei Luther und nicht Hervorgekehrten bei Kant — das war das Zweite, das in diesem Vorworte erwähnt werden sollte. Breit ausgeführt konnte es nicht werden. Der Leser sollte aber doch nicht den Eindruck gewinnen, als ob diese hier versuchte Synthese Kants und Luthers so leichthin vollzogen wäre, sondern sehen, daß sie erwogen und bedacht ist, wenn auch diese Erwägungen nicht ausführlich dargelegt sind [1]).

---

[1]) Ich hoffe sie ausführlich darzulegen in einer Abhandlung: Ueber die a priori mögliche Bedeutung einer geschichtlichen Persönlichkeit der Religion.

I. Kapitel.

Der methodisch allein mögliche Quellbegriff der sichtbaren Kirche.

1. Von der Notwendigkeit der unsichtbaren Kirche.

Die Reformatoren haben s. Z. unterschieden zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche. Diese Bezeichnung ist nicht glücklich; eine unsichtbare, d. h. nicht erscheinende Kirche vermöchte den Glauben nicht zu wecken und zu erhalten. Was die Reformatoren meinten, könnte man besser mit Umgrenzbarkeit und Unumgrenzbarkeit bezeichnen; denn mit diesen Ausdrücken wäre einerseits nicht in Abrede gestellt, daß die Kirche erscheine, andererseits aber doch klargestellt, daß sie nie und nirgend empirisch ausgemacht werden könnte.

Nun ist aber die Umgrenzbarkeit nicht das eigentlich begründende Merkmal der Kirche, sondern erst eine Folge ihres eigentlichen Wesens. Wollen wir also erkennen, was die sichtbare Kirche sei, so müssen wir auszumachen suchen, woraus sie ursprünglich hervorgeht und in welcher Weise.

Es läßt sich aber hinsichtlich der Kirche ein anderes, viel besser bezeichnendes Merkmal angeben, wenn man in Betracht zieht, was Luther im Großen Katechismus S. 455 38—45 (Müller) sagt:

„. . weder du noch ich könnten immermehr etwas von Christo wissen, noch an ihn glauben und zum Herrn kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen und uns in den Busen geschenkt. . . Womit tut er aber solches oder was ist seine Weise und Mittel dazu? Antwort: Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben. Denn zum ersten hat er [1]) eine sonderliche Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibet, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben . . . denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, außer welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann."

---

[1]) sc. der heilige Geist!

Hier erklärt also Luther den Glauben, daß eine Kirche bestehen müsse, für unabweislich, er postuliert sie. Wozu aber postuliert er sie? Damit wir zum Glauben berufen und in ihm erhalten werden. Daß wir aber berufen werden müssen, daß der Glaube geweckt werden und unter Menschen vorkommen müsse, das ist ihm so sehr die allererste unabweisliche Notwendigkeit, das versteht sich für ihn dermaßen von selbst, daß — er's gar nicht einmal erwähnt, obwohl es doch den angeführten Sätzen unzweifelhaft zugrundeliegt.

Man würde also Luthers Meinung treffen, wenn man sagte: Glauben gibt es und muß es immer gegeben haben. Er entsteht nur durchs Wort, durch die Predigt des Evangeliums; das Wort aber wird von der Kirche getrieben.

Oder, etwas abstrakter und in unserer Ausdrucksweise gesagt: Gott muß immer Mittel und Wege gehabt haben, den Glauben zu wecken und den Geist zu spenden. Die Gesamtheit dieser Darbietungsmittel und -wege heißt „Wort“: und der Träger des „Wortes“, das, wovon das Wort ausgeht, heißt ihm „Kirche“.

Es handelt sich da nicht um etwas, das wie das Vorkommen von Kalisalzen nachträglich durch Sinneserfahrung festgestellt werden kann. Die Kirche als Trägerin des Wortes ist also kein empirischer Gegenstand. Es handelt sich vielmehr um etwas, dessen Bestehen anzunehmen für unsern Glauben unabweislich ist. Die Möglichkeitsbedingungen unseres Glaubens als erfüllt anzunehmen, ist für uns eine Unabweislichkeit (ein Postulat); von da aus aber ist das Bestehen der Kirche dann eine Unausbleiblichkeit (Nezessität); so daß man sagen kann: Das Bestehen der „unsichtbaren Kirche“ ist eine postulierte Nezessität.

Das ist für unsere Untersuchung von Belang: Daß es die unsichtbare Kirche und damit die ausreichende Trägerin des Wortes gebe, ist nicht ein Sollen, welches irgendwelche Wesen in ihrem Wollen verpflichtete; ist also keine Aufgabe, welche uns etwa als den Glaubenden gestellt wäre, sondern ist eine Voraussetzung unseres Glaubens, welche uns die Lösung unserer Glaubensaufgabe, die etwas anderes ist, ermöglichen soll, ein Trost, welcher die Lähmung des sittlichen Willens verhüten soll.

Ganz anders aber steht es mit der sichtbaren Kirche: Daß es eine uns gestellte Aufgabe sei, *sie zu gründen*, dies wollen wir nun in der jetzt folgenden Untersuchung dartun!

2. Von der Notwendigkeit der sichtbaren Kirche.

Zum Ausgangspunkte unserer Ableitung des Daseinsrechtes einer sichtbaren Kirche dürfen wir nicht etwas Strittiges wählen.

Die Ansicht nämlich, daß sichtbare Kirchen zu Rechte bestehen, ist heute schwer genug bestritten. Man bezweifelt, daß die Kirchen noch ein Daseinsrecht haben, oder man bestreitet zum mindesten, daß sie das Recht haben, so, wie sie sind, weiter zu bestehen.

Nun ist dasjenige, was wenigstens unter uns evangelischen Christen ohne allen Zweifel zu Rechte besteht — unsere evangelische Glaubensfrömmigkeit. Wir sind gewiß, an *ihr* etwas zu besitzen, das wir nicht preisgeben *dürfen*! Sie ist auch das uns am unmittelbarsten Gewisse. Darum wählen wir sie als den Ausgangspunkt, von welchem aus wir bis zu dem Begriffe einer sichtbaren Kirche zu gelangen hoffen. Wir sagen also:

Es muß irgendwie die evangelische Glaubensfrömmigkeit sein, aus der sichtbares Kirchentum hervorgeht, soll anders solch Kirchentum Daseinsrecht haben!

Es gibt ohne Zweifel auch Verbindungen, Anstalten, *Veranstaltungen andern Ursprungs*, die nicht aus evangelischer Glaubensfrömmigkeit hervorgehen, sondern *aus dem natürlichen Leben* des Menschen, also *aus Bedürfnis oder Neigungen*. So ist der Staat, so sind Erwerbs- und Vergnügungsgesellschaften, so sind aber vielleicht auch manche religiösen Vereine, die mehr dem „religiösen" „Phantasiebedürfnisse"[1]) entgegenkommen, aus Bedürfnis oder Neigung erwachsen. Man *braucht* sie oder man *liebt* es, sie zu bilden, aber man ist nicht *verpflichtet*, sie zu schaffen!

Die sichtbare Kirche ist nicht so entstanden zu denken, als ob man sie um der natürlichen menschlichen Bedürfnisse willen brauchte oder als ob man infolge einer etwa geselligen oder phantasielüsternen Neigung sie zu bilden liebte. Dann bleibt aber — wenn sie denn aus dem inneren Leben des Menschen heraus begriffen werden soll — in der Tat nur übrig, sie anzusehen als ein Erzeugnis unserer Glaubensfrömmigkeit; dabei sehen wir dann allerdings Glaubens-

[1]) Vgl. Liebe, Wider den Pietismus, Z. f. Th. und K. 1913, V.

frömmigkeit als all dasjenige innere Leben an, das aus Vertrauen zur Vernunft[1]) (aus Glaubenssittlichkeit) hervorgeht und nicht aus Natur (aus Bedürfnis und Neigung).

Nur so auch können wir hoffen, der sichtbaren Kirche eine auf alle Fälle geltende Daseinsnotwendigkeit zu erweisen, die nicht nur für den oder jenen von Natur eigen gearteten Menschen, nicht nur auf diese oder jene zufällig bestimmt geartete Zeit oder Oertlichkeit, sondern eine Notwendigkeit, die überall und immer, die überhaupt besteht.

3. Das Wesen des Glaubens nach Luther.

Hier erweist sich nun freilich eine genauere Bestimmung des Begriffes Glauben als erforderlich, da es nicht ohne weiteres als zugestanden gelten kann, daß Glaubensfrömmigkeit dasjenige Leben sei, welches aus Vertrauen zur Vernunft, aus Glaubenssittlichkeit hervorgeht.

Um größerem Streite aus dem Wege zu gehen, entnehmen wir die Beschreibung der Glaubensfrömmigkeit Luthers eigenen Worten:

Predigt über Mt. 7 15 ff. (E. A. 13 228 ff.):

„Dieses Stück sollen wir hier wohl merken, daß [sc.] der Herr Christus hier befiehlt, dazu Macht gibt allen Christen, Richter zu sein über alle Lehre, und gibt Gewalt zu urteilen, was da Recht sei oder nicht. Das Stück ist uns bei den falschen Christen verrückt gewesen, wohl tausend Jahre lang, daß wir nicht haben Gewalt gehabt zu urteilen, sondern haben müssen annehmen ohne alles Gericht, was der Papst und die Konzilien bestimmt haben... Christus spricht: Wir haben Recht, zu urteilen alle Lehre und was uns zu halten oder nicht zu halten aufgesetzt ist.... Daraus dann klar folgt, daß ich ja die Lehre urteilen darf. Darum, so soll ich sagen: Papst, du hast mit den Konziliis beschlossen; nun hab ich ein Urteil, ob ich's möge annehmen oder nicht. Warum? — denn du wirst nicht für mich stehen und antworten, wenn ich sterben soll, sondern ich muß sehen, wie ich dran sei, daß ich meines Dinges gewiß sei. Denn du mußt der Sache so gewiß sein, daß es [näml.] das Wort Gottes sei, als gewiß du lebest und noch gewisser. Denn darauf muß dein **Gewissen** allein bestehen....

[1]) Vgl. das Vorwort.

„Ich muß selbst hören, was Gott sagt. Und Gott wirkt auch, daß man diesem Worte glaubt. — Denn das Wort kann man mir wohl predigen, aber ins Herz geben kann mir's niemand, denn allein Gott; der muß im Herzen reden, sonst wird nichts draus . . . Darum von dem Wort, das Gott redet, soll mich niemand bringen. — Und das mußt du so gewiß wissen, als daß zwei und drei fünf machen. Denn das ist so gewiß, wenn gleich alle Konzilien anders sagten, so weiß ich, daß sie lügen."

E. A. 13 301 ff.: „Es sind etliche, die das Evangelium und, was man sagt vom Glauben, hören und lesen, und fallen geschwinde darauf und heißen das gläuben, was sie denken. Sie denken aber nicht weiter denn: Glauben sei ein Ding, das in ihrer Macht stehe zu haben oder nicht zu haben, wie ein ander, natürlich menschlich Werk. Darum wenn sie in ihrem Herzen einen Gedanken zuwegebringen, der da spricht: „Wahrlich, die Lehre ist recht, und ich gläub, es sei also", — so bald meinen sie, der Glaube sei da."

E. A. 22 15: Hier ist zu merken, daß zweierlei Weise geglaubt wird. Zum ersten von Gott: das ist, wenn ich glaub, daß wahr sei, was man von Gott sagt... Dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung denn wie Glaube. — Zum andern wird in Gott geglaubt, das ist, wenn ich . . . setze mein Vertrauen in ihn . . es auf ihn wage. Solcher Glaube, der es wagt auf Gott, macht allein einen Christenmenschen."

E. A. 15 54: „Wenn der Glaube derart ist, daß Gott ihn schafft im Herzen, so vertraut der Mensch in Christum; ja er ist auch also kräftig auf Christum gegründet, daß er allen Widersachern Gottes den Trotz beut; fürchtet er sich auch vor keinem Unglück, wie hart und grausam es immer dahergehe. Und das ist die Art des rechten Glaubens, welcher gar ungleich ist dem Glauben der Sophisten, der alles mit menschlichen Gedanken sich vornimmt und glaubt, daß dem oder diesem so sei. Aber Gott hat mit solchem Wahn nichts zu schaffen, . . . daß sie danach sprechen können und anderen nachsagen: „ich glaube, daß ein Gott sei, daß Christus für mich geboren, gestorben und auferstanden sei"."

E. A. 16² 135: „Wenn ein Mensch tausend oder alle Menschen oder alle Kreatur wäre, so wäre ihm dennoch hier genug aufgelegt und mehr denn genug, so ihm geboten ist, er solle allezeit in

Glauben und Zuversicht zu Gott leben und wandeln."

Danach ist der Glaube eine Gewißheit, und zwar ist er eine ungewollte, unwollbare, vielmehr den Menschen unabweislich überkommende Gewißheit. Er ist eine Gewißheit in Lebensfragen, eine Gewißheit über das, was man tun soll oder nicht tun soll, über das, worauf man bauen soll, er ist kein Fürwahrhalten von Geschichten oder Lehren, sondern eine Zuversicht, in der man eine bestimmte Art zu leben wagt, eine Gewißheit der Geborgenheit unter Gott trotz Not, sogar trotz eigner Schuld. Und diese Gewißheit ist so wertvoll, daß sie einem tausendmal mehr gilt als selbst das ganze Erdenleben.

Die Stellung, die Jesus dabei zugewiesen wird, ist nicht ganz einheitlich; jedenfalls ist Jesus dabei nicht als Jesus das letzte; dieser Glaube geht auf Gott selbst. Wenn er ein Vertrauen in Christum genannt wird, so geschieht das nur in dem Sinne, daß Luther sich an Christus der Richtigkeit jener Art von Leben bewußt wird. Das, wozu er in der Gestalt Jesu Zuversicht faßt, ist das Leben mit Gott, ist die Macht und Gnade Gottes. Solches Leben aber empfängt seine Leitung nicht durch die Anratungen der Neigung, sondern durch die Anweisungen der Vernunft. Es ist also ein Leben im Vertrauen zu der Vernunft. Daß Luther das nicht ausdrücklich sagt, ist geschichtlich zu begreifen. (Vgl. Vorwort!) Daß es der Sache nach sich so verhält, zeigt aber der Gegensatz zu dem Leben nach Neigungen. Es gibt keinen anderen Gegensatz zu einem Leben nach Neigungen als das Leben nach Vernunft. Wir vermögen keine andere Art von Leben zu entwerfen. Daß man sich diesem aber hinzugeben vermag, ist ein Akt des Vertrauens, des Glaubens. Beider, der Neigungen und der Vernunftgedanken, werden wir bewußt. Daß wir diesen uns hingeben, ist der Glaube, zu dem wir an der Gestalt Jesu erweckt werden. — Dabei mag es zunächst zurückgestellt bleiben, ob Luther nicht sonst des öfteren Jesu eine weiterreichende Bedeutung hat geben wollen; denn das spricht bei unserer Untersuchung zunächst nicht mit.

4. Die Liebe als „Frucht" und Pflicht des Glaubens.

Nunmehr ist die Frage die: Wie führt diese unmittelbare,

nicht willkürliche, uns übermannende, unersetzliche Gnadengewißheit [an Jesu] zu sichtbarer Kirche?

Diese Gewißheit ist unersetzlich, geht über alles, ist höchstes Gut („daß er tausendmal darüber stürbe“, d. h. daß man dieses Leben selbst dafür preisgäbe).

Ich versage mir hier, des breiteren auszuführen, was einem Christen seine Glaubensgewißheit wert sei. Ich schlage nur gleichklingende Saiten beim Leser an, indem ich Luthers Lied anführe: „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib — laß fahren dahin, sie haben's kein Gewinn: das Reich muß uns doch bleiben.“ Die Glaubensgewißheit bietet höchste, tiefste Freude, allüberwindenden Trost — was soll ich noch mehr sagen?

Indessen ist die Sache die, daß als Folge aus der Empfängnis der Glaubensgewißheit, deren Inhalt als solcher selbst zunächst etwas theoretisch Entworfenes ist, nicht nur als *unmittelbare* Folge Gefühle wie die eben angedeuteten auftreten, sondern sodann als mittelbare Folge der Gewißheit (aber als unmittelbare jener Gefühle bes. des der Dankbarkeit!) eintritt eine bestimmte Artung auch des Wollens.

Die Reformatoren haben stets betont: „Frucht des Glaubens“ seien „rechte Werke“. Sie haben aber in der Tat nicht übersehen, daß die gefühlsmäßige Gemütsverfassung zwischen beiden liegt und daß der Wille mit seinen Werken erst das dritte in der Reihe ist.

Ich erinnere nicht nur an das lapidere: daß uns „Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird: denn wo Vergebung der Sünden [Gnadengewißheit] ist, da ist auch Leben und Seligkeit [jener von uns erwähnte Gemütszustand]!“, nicht nur an die bewußte Einleitung der Gebote II—X mit den Worten: „Wir sollen Gott so fürchten und lieben, daß“, in denen die äußere Handlung als Ergebnis jenes Gefühls der Ehrfurcht, die aus Furcht und Liebe gemischt ist, hingestellt wird, sondern auch an Stellen wie E. A. 16^{2} 121: „Also ein Christenmensch, der in dieser Zuversicht gegen Gott lebet, weiß alle Dinge, vermag alle Dinge, vermißt sich aller Dinge, was zu tun ist, und tut's alles *fröhlich* und frei, nicht um viel guter Werk und Verdienst zu sammeln, sondern daß es ihm eine *Lust* ist, Gott also wohlzugefallen.“ Oder: „Wohlan, so heb an . . ., wer da will fromm sein und . . . lerne täglich alles tun und lassen in solcher Zuversicht.“

„O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtiges Ding

im den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß Gutes sollte wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber nicht solche Werke tut, der ist ein glaubloser Mensch." Vorr. auf die Ep. S. Pauli an die Römer 1522).

Klingt es nun in obigen Stellen so, als ob die Glaubensgewißheit ein so mächtiges Gefühl zeitige, daß der gute Wille und die guten Taten sich ohne Ueberwindung einstellen, so haben wir doch auch Zeugnisse, daß Wille und Tat immer noch als widerstrebend dem Gesetze, der Pflicht unterstellt beiben: „Quanquam homo intus secundum spiritum per fidem abunde satis justificetur, habens quicquid habere debet, tamen manet in hac vita mortali super terram, in qua necesse est, ut corpus suum proprium regat", und dies zu dem Zwecke: „ut homini interiori et fidei obediat et conformis sit nec ei rebellet aut ipsum impediat, sicut est ingenium eius, si coërcitus non fuerit." (W. A. VII 59).

Wir treffen danach wohl das Richtige, wenn wir hier von Luther das gemeint finden, was Kant nennt: Selbstgesetzgebung des Willens, ein Ausdruck, in dem beides liegt: sowohl das Bewußtsein der Pflichtigkeit gegenüber dem Gesetze, die als Sollen empfunden wird infolge unserer Sinnenwesenart, als zugleich auch die Freiheit, sofern wir uns beugen einem Gesetze, welches wir als Vernunftwesen freiwillig unserer Vernunftwesennatur nach anerkennen.

Wie ihm nun aber auch sei: ob es Dankbarkeit allein oder Pflichtgefühl allein ist oder beides, was da treibt — jedenfalls führt oder soll führen die Glaubensgewißheit zu gutem Wollen und guten Werken.

Daß nun unter gutem Wollen und guten Werken nichts anderes gemeint ist, als die Liebe, die Nächstenliebe, dies besonders nachzuweisen, darf ich mir ersparen, da ja der Gedanke des Doppelgebotes der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten bei den Reformatoren in ihrem Kampfe gegen die katholische Werkheiligkeit überall wiederkehrt. Als einziges Wort führe ich jenes bekannte an aus der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, Schluß: „Siehe also müssen Gottes Güter [1]) fließen aus Einem in den

---

[1]) Gerade vorher hat Luther gesagt, daß „du g e n u g hast a m G l a u b e n , d a r i n n e n dir Gott a l l e D i n g e gegeben hat."

Andern und allgemein werden, daß ein jeglicher sich seines Nächsten also annehme, als wäre er es selbst. Aus Christo fließen sie in uns, der sich unser hat angenommen in seinem Leben, als wäre er das gewesen, was wir sind. Aus uns sollen sie fließen in die, die ihrer bedürfen, auch so ganz, daß ich auch meinen Glauben und meine Gerechtigkeit für meinen Nächsten setzen muß vor Gott, seine Sünden zuzudecken, auf mich zu nehmen und nicht anders zu tun, denn als wären sie mein eigen, eben wie Christus uns allen getan hat. Siehe, das ist die Natur der Liebe, wo sie wahrhaftig ist; da ist sie aber wahrhaftig, wo der Glaube wahrhaftig ist. Darum gibt der heilige Apostel der Liebe zu eigen, 1. Kor. 13, daß sie nicht das Ihre sucht, sondern was des Nächsten ist. Aus dem allen folgt der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt, nicht sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten: in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe."

Es gehört also zur evangelischen Frömmigkeit, daß der Gnadengewisse sich getrieben und verbunden fühle, Liebe gegen den Nächsten zu üben. Wir würden ja zwar genauer sagen müssen: „Liebe gegen alle Wesen zu üben." Allein der Gedanke unserer Liebespflicht gegenüber den Tieren wirft für das Ziel unserer augenblicklichen Untersuchung nicht recht etwas ab, so daß wir ihn hier beiseite lassen dürfen.

5. Das Wesen der Liebe.

Hier muß nun aber ausdrücklich davor gewarnt werden, unter „Liebe" ein irgendwie nach der äußeren, erscheinenden Beschaffenheit der Handlung beschreibbares Tun zu verstehen. Liebe ist weder z. B. nach Tolstoj mit μὴ ἀντιστῆναι τῷ κακῷ zu verselbigen noch z. B. nach landläufiger Auffassung mit Freundlichkeit, Freundseligkeit. Vielmehr ist — dem Aeußern der Handlungen nach — Liebe ein völlig unbestimmter Begriff.

Bestimmt als ein Liebeshandeln wird ein Handeln durch ein inneres Merkmal: Dadurch, daß der Handelnde glaubt, durch dieses oder jenes äußerlich so oder so beschaffene Tun und Verhalten dem dadurch Betroffenen das Heilsamste zu leisten. Das Beste, Dienlichste, Heilsamste bringen wollen — das heißt Lieben! Zwar, wodurch dies gebracht werde, das steht a priori nicht fest; wohl aber steht uns Glaubensgewissen a priori fest,

was in aller Welt für Menschen das Beste und Heilsamste sei, nämlich: unsere Glaubensgewißheit selbst mit all ihrem Segen.

Genau das sagt übrigens in obiger Stelle auch Luther, daß „du genug hast am Glauben, darinnen dir Gott alle Dinge gegeben hat. Siehe, also müssen Gottes Güter fließen aus einem in den andern und allgemein werden".

Somit finden wir, daß der Gnadengewisse sich verpflichtet fühlen muß, allen Wesen das Beste zu bringen, d. h. den Menschen gegenüber: den Menschen zur Glaubensgewißheit zu verhelfen, bzw. sie darin zu erhalten, zu klären, zu festigen. (Nebenbei bemerkt, ist zu allen so zu behandelnden Menschen auch jeder Handelnde selbst mit hinzuzurechnen; auch gegen sich selbst hat man sich so zu verhalten, daß man seine Glaubensgewißheit pflege! Ich bin verpflichtet, mir das fernzuhalten, was mich in Versuchung führt. „Aergert dich dein Auge, so ...".)

Eine höhere Aufgabe als die, die Glaubensgewißheit zu pflegen, gibt es für den Frommen nicht. Vielmehr werden unter ihr alle andern Aufgaben als unter ihrem formalen Urgrundsatz zusammengefaßt.

Wir bedenken wohl, daß das natürliche Trachten der Menschen nach Glück auf Ausführung der Gesamtaufgabe im einzelnen Einfluß habe. Allein dadurch wird der Grundsatz nicht verändert, der vielmehr auch in seiner Umkehrung besagt, daß es niemals Liebe heißen kann, wenn man ein Wehetun unterläßt (bzw. ein Freundlichtun unterläßt) so, daß die Glaubensgewißheit dabei gefährdet wird. Ob man freundlich tut oder es läßt, ob man wehe tut oder es läßt, damit ist über die Liebe einer Handlung eben noch gar nichts gesagt. Sondern erst da ist von Liebe etwas nachgewiesen, wo der Wille, einem Mitmenschen zur Glaubensgewißheit zu verhelfen, aufgezeigt ist. Liebe will ihrem Wesen nach zum Glauben fördern, „ärgern" kann sie nicht wollen. Wo jemand weiß, daß sein Verhalten Mitmenschen „ärgert" [1]), und er übt es dennoch, da hegt der keine Liebe!

Es bleibt also dabei, daß der Gnadengewisse als höchste Pflicht

[1]) d. h. übrigens nicht: Wo sich Mitmenschen an jemandes Verhalten „ärgern", da hegt der Betreffende keine Liebe! Denn „Aergernis" wird oft genug mit Recht genommen.

die eine kennt, die Gnadengewißheit zu fördern und zu pflegen, so gut er irgend vermag.

6. Die Notwendigkeit sichtbaren Kirchentums als Liebesmittel, d. h. als Mittel zur Pflege der Gnadengewißheit.

Nach dem bisher Ausgeführten wird sich nun unsere Frage nach der Notwendigkeit eines sichtbaren Kirchentums genauer besondern.

Wir hatten oben gezeigt, daß die unsichtbare Kirche ein Postulat unseres Glaubens sei. Es müsse sie geben, solle anders der Glaube möglich sein. Diese Kirche ist also etwas von selbst, bzw. von Gott aus Werdendes oder Seiendes. Sie ist eine von den Größen, welche unsern Glauben schaffen.

Jetzt können wir nun zeigen, daß sichtbares Kirchentum etwas sei, das unser Glaube schaffen soll; daß sie also nicht das unsern Glauben Schaffende, sondern etwas von unserm Glauben zu Schaffendes sei.

Dies ergibt sich aus ihrem Wesen als sichtbare Kirche.

Denn es liegt in diesem Ausdrucke doch unbestritten zunächst soviel, daß sie nicht ein Naturerzeugnis, sondern eine Schöpfung menschlichen Tuns sei, ein Kunsterzeugnis, Kunst dabei noch nicht im ästhetischen, sondern nur erst im technischen Sinne genommen. Von dieser Annahme aus, daß sichtbares Kirchentum etwas sei, das Menschen gründen und gestalten, ist diese ganze Untersuchung überhaupt unternommen. Dabei lassen wir noch dahingestellt, was sie im besonderen sei, ob eine Menschenverbindung, ob eine Anstalt, ob eine Veranstaltung oder was sonst. Dies mag noch unentschieden bleiben, der Leser nehme noch den unbestimmten landläufigen Begriff, den man mit dem Worte sichtbares Kirchentum zu verbinden pflegt, und halte nur das eine fest, daß solches Kirchentum etwas ist, was Menschen zu schaffen pflegen, wie die Geschichte beweist.

Inzwischen haben wir dabei gesehen, daß der Glaube für alles menschliche Tun nur die eine Aufgabe kennt, den Mitmenschen den Dienst der Liebe zu leisten, d. h. ihnen zur Gnadengewißheit zu verhelfen, wobei sich die Mittel zu diesem Ziele a priori nicht ihrer äußeren Beschaffenheit nach bestimmen lassen. Wir haben es also zu tun mit dem glaubenden Menschen als Subjekt,

der Gnadengewißheit von Mitmenschen als Objekt und endlich mit im einzelnen nicht a priori angebbaren Mitteln zu diesem Zwecke.

Auch die Gründung und Gestaltung sichtbaren Kirchentums muß also, soll sie im oben angegebenen Sinne gerechtfertigt gelten, als Tat der Liebe, als Werk der Liebe begriffen werden können und kann, da sie weder das Subjekt noch das Objekt (das Ziel selbst) liebenden Tuns ist, ihre Rechtfertigung nur auf die Weise finden, daß sie sich als ein geeignetes Mittel zur Liebesübung erweisen läßt.

Sichtbares Kirchentum wird sich also dann und insoweit als daseinsberechtigt und notwendig zeigen, wenn und soweit es ein geeignetes Mittel des Liebesdienstes aus Glauben, also solch ein Mittel zur Pflege der Gnadengewißheit ist. Seine Notwendigkeit ist also vorerst noch fraglich, problematisch.

II. Kapitel.

Das Wesen der Offenbarung als Grundlage etwaigen Offenbarungsdienstes.

Vorbemerkung.

Ob sichtbares Kirchentum ein geeignetes Mittel sei, die Gnadengewißheit zu pflegen, das richtet sich nach der Pflegbarkeit der Gnadengewißheit selbst. Wir müssen also die Frage nach der Tauglichkeit sichtbaren Kirchentums zur Glaubenspflege vorerst zurückstellen gegen die anderen beiden Fragen:

1. Läßt sich die Gnadengewißheit pflegen?
2. Wie läßt sie sich pflegen?

Um die Antwort auf diese Fragen geben zu können, müssen wir uns besinnen auf die Bedingungen der Entstehung und Erhaltung unerer *eignen* Gnadengewißheit. Das wird uns zum mindesten einen Anhalt geben.

Um der bequemeren Ausdrucksweise willen wollen wir den Vorgang, in welchem wir — zunächst erstmalig und begründend, sodann zu wiederholten Malen und erhaltend — der Gnade und alles dessen, was zu ihr gehört, inne und gewiß geworden sind, *Offenbarung* nennen. Dasjenige uns Begegnende, das kausal-psychologisch die Offenbarung veranlaßt, wollen wir *das Offenbarende* nennen. Dann lautet unsere Frage:

Was ist bei uns das Offenbarende gewesen?

1. Das Offenbarende ist etwas zu Erkennendes.

Es kann auf den Menschen unmittelbar gewirkt werden nur dadurch, daß seinem Erkennen etwas geboten wird. Unmittelbar kann auf uns also offenbarend nur etwas gewirkt haben, das wir zu erkennen bekommen haben; mittelbar hat dies dann allerdings auch auf unser Fühlen und Wollen gewirkt. Und erst dadurch ist dieses Etwas von uns allseitig und vollständig erlebt worden. Das Offenbarende muß sich also eigentlich und zunächst darbieten als etwas zu Erkennendes.

Was ist aber dieses zu Erkennende bei uns gewesen?

2. Das Offenbarende der Sonderbeschaffenheit des Erlebers nach.

Fassen wir uns nun dabei nach unserer empirischen Sonderbeschaffenheit (und nicht nach unserer reinen allgemein-menschlichen Art), so läßt sich keine einheitliche Antwort darüber geben, was bei uns allen, die wir der Gnade gewiß sind, erstmalig und grundlegend als Offenbarendes gewirkt habe und was dann später offenbarend gewirkt und in welcher Reihenfolge und Ordnung es unsere Gnadengewißheit erhalten oder wiederhergestellt habe.

Denn zum Gesamtinbegriff der Glaubens-Gedankenwelt gehören einerseits viele reine, d. h. a priori erkennbare Einzelgedanken, und sie alle hangen untereinander zusammen; man kann dies Netz bei jedem Knoten hochheben und sich von demselben aus zu allen Enden weitertasten, vorwärts und rückwärts. Es kann also geschehen, daß der Eine auf diesen Glaubensgedanken zuerst gerät, der Andere auf jenen. Und so geschieht es auch wirklich, und dann findet sich der Betroffene nach rechts oder links, nach vorn oder hinten zu weiter.

Andererseits treten diese a priori bestimmbaren reinen Gedanken nicht nackt auf, sondern meist in empirischen Sonderbeispielen als deren innere sittlich-religiöse Beziehung. Natürlich läßt sich gar nicht erwarten, daß dies Empirische, dieser geschichtliche (im bescheidensten Sinne einer Lebensgeschichte geschichtliche) Träger des sittlich-religiösen Einzelgedankens auch nur bei zwei Menschen der gleiche sein werde.

So wird der Eine gepackt von dem Anblicke eines gequälten

Tieres, der Andere von dem Elend eines ausgebeuteten Arbeiters, der Eine von dem sündhaften Luxus einer Dollarprinzessin, der Andere von der Treue einer Witwe, um die unendliche Reihe nur ganz schwach anzudeuten. Der Mann, der unter die Räuber fiel, erscheint neben Lazarus und der Witwe mit ihrem Scherflein, die durch den Ablaß irregeführten Beichtkinder Luthers neben Johannes dem Täufer und den verweltlichten Prälaten Italiens zur Zeit Arnolds von Brescia und des heiligen Franziskus. Die alte verwitwete Dame, welche mit selbstsüchtiger Liebe ihrem Sohne Leben und Schaffen lähmt, neben der Mutter, die mit ihrem Liebesbedürfnis zurücktritt, um dem Sohne die Bahn freizulassen; die Lilien des Feldes und der achtlos auf den Weg geworfene Waldblumenstrauß: eine unendliche Mannigfaltigkeit des Offenbarenden seiner empirischen Erscheinung nach! Eine Mannigfaltigkeit, doppelt gesteigert einerseits durch den Bezug auf die verschiedenen wesentlichen, reinen Glaubensgedanken, andererseits durch die verschiedene Lebensgeschichte, die ihn heranträgt.

Fassen wir uns also nach unserer empirischen Sonderbeschaffenheit, so können wir in der Tat vor lauter Mannigfaltigkeit nichts anderes auf die Frage antworten, was bei uns das Offenbarende gewesen sei, als: Alles Mögliche! Alles Mögliche!

3. Das Offenbarende der reinmenschlichen Natur des Erlebers nach.

Indessen: wir können uns bei dieser Frage nach dem Offenbarenden auch fassen nach unserer allgemeinen, a priori bestimmbaren reinmenschlichen Art.

Und da bedenken wir denn, daß das zu Erkennende, das Erlebte, welches auf uns offenbarend gewirkt hat und wirkt, eben nicht die empirischen Träger der reinen sittlich-religiösen Begriffe, sondern die reinen sittlich-religiösen Begriffe, getragen von empirischen Erlebnissen, sind. Die offenbarenden Größen bleiben also zwar dieselben, aber wir sehen nun nicht auf die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer tragenden Beispiele, sondern auf die absehbare Reihe der getragenen Glaubensgedanken.

Es liegt nicht im Bereiche dieser Arbeit, eine genaue, ausführliche und vollständige Uebersicht dieser reinen Glaubensgedanken zu versuchen und zu geben. Dazu bedürfte es einer Kritik

der Vernunft, zu der wir Vertrauen bekommen haben, etwa nach Kants Art seiner Kritik der praktischen Vernunft. Auch würden bei einer solchen Darlegung immer Einzelheiten strittig bleiben. Wir wollen daher nur — mit Vorbehalt auch des Irrtums — ungefähr, nur roh andeuten, was uns u. a. etwa solche reinen Bestandteile der Gnadengewißheit, der evangelischen Glaubensfrömmigkeit, zu sein scheinen, und wir wollen uns dabei einigermaßen bei Luther halten.

Da ist es der Erkenntnis nach im wesentlichen die Zuversicht, daß über der Welt und den Einzelnen ein allmächtiger, heiliger, gnädiger Wille herrsche;

dem Gefühle nach diesem Willen gegenüber Furcht, Dankbarkeit, Freude und Frieden;

dem Willen nach die Entschlossenheit, diesem Willen trotz allem, trotz Not und Schuld zu gehorchen.

Diese reinen, a priori bestimmbaren Stücke etwa werden es u. a. immer sein, die in all den mannigfaltigen empirischen Erlebnissen offenbarend auf uns gewirkt haben und wirken, indem sie uns selbst bald von diesem, bald von jenem Stücke aus in den Gesamtbereich der Glaubensfrömmigkeit offenbarend hineinführen.

(Das Offenbarende, sofern es wieder geäußert werden kann.)

Wir hatten bisher auf der Suche nach dem Offenbarenden herausgefunden, daß das Offenbarende etwas zu Erkennendes sein müsse, und hatten deshalb das zu Erkennende ins Auge gefaßt. Dabei hatte sich herausgestellt, daß sich das empirische Besondere, welches beim Einzelnen offenbarend wirke, nicht feststellen lasse, sondern daß man a priori nur wissen könne, es sei alles Mögliche, was offenbarend zu wirken vermöge. Von dem Allgemeinen in der Erfahrung müsse es aber gerade die Beziehung auf das Sittlich-Religiöse sein, der sittlich-religiöse Einzelgehalt, was da Offenbarung zuwegebringe.

Nun stellen wir aber diese Suche nach dem Offenbarenden an in der Absicht, solches jeweils auf uns wirksame Offenbarende demnächst womöglich selbst wieder hervorzubringen. Wir müssen also des Genaueren jetzt prüfen, was am Menschen sich als sittlich-religiös offenbarend zu zeigen vermöge, was also Menschen

als ein sittlich-religiöses Zeugnis in Erscheinung zu rufen vermögen, als Zeugnis eben ihrer sittlich-religiösen Art.

Von den drei menschenmöglichen Regungsarten tritt aber unmittelbar empirisch nur der Wille in seinen Werken — wenn auch nicht immer völlig unzweideutig — zutage. Dieser Wille der betr. Werke setzt freilich Gefühle voraus, welche ihrerseits wieder bei Erkenntnissen entstehen, zu den Werken, den Willensäußerungen aber keine unmittelbare Beziehung mehr haben.

Das Offenbarende, welches auch wir womöglich wieder hervorzubringen vermögen, ist also zu suchen in etwas, bei dessen Erfahrung in uns solche Gefühle entstehen, die den Willen zu offenbarenden Taten bewegen. An unserer Willensgestaltung haben wir also den Ort, an welchem wir beobachten müssen, wenn wir das Offenbarende antreffen wollen.

Natürlich kann es da nicht dasjenige in der allgemeinen menschlichen Anlage sein, was wir mit den Tieren teilen, woran sich das Offenbarende zeige. Gewiß haben Menschen und Tiere im Streben ihr Gemeinsames und also auch in dem zugehörigen Fühlen und Erkennen. Insofern wir uns aber hier bekümmern um dasjenige, was Gnadengewißheit zu offenbaren vermag, die den Tieren nicht eigen ist, so kommt hier vielmehr dasjenige in Betracht, was uns von den Tieren unterscheidet. Und dasjenige, was bei keinem Tiere, wohl aber bei jedem Menschen vorauszusetzen ist, was man keinem Menschen absprechen darf, das ist die Vernunft im Wollen, Fühlen und Denken als ein Vermögen, auf das Gesamte zu gehen: das Dasein als ein Ganzes zu erfassen, ein Gesamtlebensgefühl (eine Gesamtdaseinsbestimmung) zu haben und einen Gesamtwillen. Das Offenbarende, welches wir demnächst womöglich wieder hervorzubringen hätten, wäre also nicht etwas Allgemeinmenschliches, welches wir gesondert von unserer Eigenart als etwas für sich Bestehendes hervorzurufen hätten; es wäre vielmehr eine bestimmte Form in allen empirisch besonderen Regungen, und die Form der Vernünftigkeit als des gerade nur dem Menschen (als dem allein der Gnadengewißheit fähigen Wesen!) Eigenen. Es muß also in dem auf uns offenbarend Wirkenden etwas zu dieser Grundform Passendes entdeckt werden. Das heißt:

Das uns hier angehende Offenbarende muß gesucht werden in etwas, was da hinwirkt auf eine solche Erkenntnis, aus der schließlich vernünftiges Handeln hervorgeht, aus der schließlich

als Ganzes hervorgeht ein vor der Vernunft zu rechtfertigendes Leben, kurz: ein verantwortliches Leben!

Jetzt spitzt sich die Frage so zu, daß wir sagen: Welches oder welcherlei zu Erkennendes bringt uns diejenige Offenbarung, vermöge deren wir zu einem verantwortlichen Leben befähigt werden?

Zur Antwort verhilft uns der Begriff „Verantwortung". Wir müssen bedenken, daß wir ohne geeignete Offenbarung der Gnadengewißheit gar nicht fähig wären, aus Glauben, d. h. sittlich zu leben, unser Dasein zu verantworten. Die fragliche Offenbarung und somit das fragliche Offenbarende müssen also fürs Handeln rechtzeitig (d. h. jeweils vor jeder Entschließung) auftreten und das bei einem Jeden, soll anders das Recht der Pflicht als allverbindlich aufrecht gehalten werden.

Was aber kann man a priori erkennen als jedermanns Erfahrung rechtzeitig begegnend? Keinerlei Empirisch-Besonderes! Das Mannigfaltige der Erfahrung läßt sich gerade seiner stofflichen Mannigfaltigkeit nach a priori nicht ausmachen.

Demnach muß angenommen werden, daß in dem Empirischen überhaupt, im zu Erlebenden, im „Leben", d. h. in dem, was das Leben überhaupt mit sich bringt, die gesuchte offenbarende Kraft liege.

Im Erleben des Lebens überhaupt muß das allgemein Offenbarende gesucht werden, welches uns zur Gnadengewißheit und dadurch zu einem verantwortlichen Leben, einem Leben aus Glauben führt.

Diese Antwort erscheint dem Theologen gewiß zunächst zu dürftig; führt sie doch gar nicht auf einzelne Persönlichkeiten, geschweige denn auf eine einzelne, alleinige Persönlichkeit hin. Indes würden wir in der Lage sein, selbst bei obiger Annahme der Bedeutung einer Persönlichkeit wie der unseres Meisters vollauf gerecht zu werden. Das gäbe jedoch eine ganze Abhandlung für sich, und es wird hier nur zur Beruhigung gesagt, obwohl uns die etwa erschreckenden Ergebnisse einer Untersuchung wohl stutzig, allein ohne ernste Sachgründe von unsern Grundsätzen und Arbeitsweisen nicht abwendig machen dürften.

Aber abgesehen hiervon, so läßt sich unsere Antwort als durchaus verständlich erweisen, sobald man nur bedenkt, daß alles zu Erlebende am Ende für all unser Tun und Lassen immer Feld und Mittel ist.

Ehe nun eine unverantwortliche oder eine verantwortliche Tat von uns vollbracht wird, taucht diese Tat als Absichtsvorstellung in uns auf. Und zwar ist dabei alles Leblose und alles Lebendige zwar nicht immer nur, immer aber doch auch Stoff und Mittel unserer Handlung. Es muß nun angenommen werden, daß bei der Erwägung der gehegten Absicht gerade die Frage der Verwendbarkeit des Lebens, des zu Erlebenden, des Vorkommenden bloß als Mittel schon zu Offenbarung führt und die im Menschen angelegten Gedanken sittlicher Art zum Bewußtsein bringt in der Weise, daß der Mensch sich Dürfens und Nichtdürfens überhaupt bewußt wird, damit aber in den Bereich der Glaubenswelt herangeholt wird und im Gefühle das Recht der diesem Dürfen und Nichtdürfen getreuen Lebensweise erlebt.

Indessen wäre doch eine solche Offenbarung eben nur als notdürftige Offenbarung anzusehen. Und wir wissen aus eigner Erinnerung recht wohl, daß die Empfänglichkeit für den Eindruck der Absichtsvorstellungen größer und geringer und das Urteil über die Absichten weniger oder mehr richtig sein kann. Wie es nun sein werde, das hängt ab von dem Maße und der Art **vorhergegangener** Offenbarungen.

Und da dürfen nun herangezogen werden außer obigen notdürftigen rechtzeitigen Offenbarungen die vorzeitigen, welche uns über das Notdürftige hinaus zu teil werden.

Hatten wir nämlich mittels des Begriffes „rechtzeitig" herausfinden können, daß im zu Erlebenden, im Vorkommenden überhaupt offenbarende Macht liege, so erkennen wir nunmehr, daß das zu Erlebende, Vorkommende nicht bloß innerhalb einer Absichtsvorstellung offenbarend zu sein braucht. Die Absichtsvorstellung wird entworfen nach der Erinnerung an Erlebtes, Vorgekommenes. So ist denn auch dem früher Erlebten, Vorgekommenen offenbarende Macht zuzuschreiben.

Das erleben wir in der Tat und sind uns bewußt, daß zum mindesten uns auffallende Erlebnisse und zwar vor allem Handlungen unser Urteil über Dürfen und Nichtdürfen hervorgerufen haben, d. h. uns wiederum auf die Bahn der Glaubensgewißheit geführt haben. Eine Grenze aber der

Auffälligkeit gibt es nicht; und wenn jeder Absichtsvorstellung in irgend einem, wenn auch noch so schwachen Maße Offenbarung eigen ist, so auch **jeder** erlebten Vorstellung.

Aus dem Inbegriff der erinnerlichen erlebten Vorstellungen aber bildet sich der empirische Charakter, welcher alsdann gegenüber neuen, eben gegenüber Absichtsvorstellungen, sicherlich überhaupt, überdies aber auch mehr oder minder fein sich regt.

Insofern nun aber Erwägungen von Absichten, Ausführungen von Absichten auch wiederum Erlebnisse, nämlich Erlebnisse von Wahrheiten sind, regen sie zu weiterem Nachdenken und Achtgeben an und vermögen in den hergehörigen Zusammenhang von Lebens- und Glaubenswahrheiten einzuführen. In der Prüfung, in dem Zweifeln an den etwa zugehörigen Gedanken spinnt sich die Offenbarung weiter, festigt sich die Gewißheit oder wird erschüttert.

4. Das Offenbarende nach seiner Bezogenheit auf das natürliche Gefühl.

Hier ist nun der Ort, einzugehen auf das Verhältnis zwischen der sittlichen und der natürlichen Wirkung der Erlebnisse. Denn die oben erwähnte Auffälligkeit eines Erlebnisses, welche das Urteil der Vernunft über Dürfen und Nichtdürfen anregt, diese Auffälligkeit rührt gerade her von dem Verhältnisse zwischen der natürlichen und der sittlichen Wirkung der Erlebnisse. Hätte ein Erlebnis nicht zuerst und vor allen Dingen seinen natürlichen Wert, so ist nicht einzusehen, wie es dann einen sittlichen, einen Offenbarungswert bekommen sollte. Denn die Vernunft kann sich nicht regen im hohlen Nichts, sondern eben nur an den natürlichermaßen erlebten Wesen und Dingen.

Jedes Erlebnis hat bei Menschen eine doppelte Wirkung. Sofern es des Menschen natürliches Gefühl trifft, das der Mensch mit dem Tiere gemein hat, wird es als angenehm oder unangenehm empfunden; demgemäß hat auch jede Handlung eines Menschen für den andern, der sie erlebt, ihre natürliche angenehme oder unangenehme Eigenart. Auf die sinnlich verschiedenen Abschattungen des Unangenehmen und Angenehmen, wie sie z. B. durch

die Eigenschaftswörter ekelhaft oder verdrießlich oder entsetzlich u. a. angedeutet werden, ist hier einzugehen nicht der Raum und auch nicht das Bedürfnis vorhanden, da die nachfolgende Untersuchung doch auf diese Abstufungen und Mischungen der natürlichen Beschaffenheit der Erlebnisse nicht einzugehen vermag.

Indessen ist mit der Stimmung des Gefühles die Wirksamkeit eines Erlebnisses, also auch des Erlebnisses einer Handlung nicht erschöpft; denn außer jener natürlichen Gefühlswirkung hat jedes Erlebnis noch seine offenbarende Vernunftwirkung. Sofern das Erlebnis der Vernunft des Erlebers unterläuft, wird es das Urteil der Vernunft nicht bloß über die Wirklichkeit des Erlebnisses (das theoretische Urteil der Vernunft), sondern auch das Urteil desselben über die Schönheit (das ästhetische) und das Recht desselben (das praktische Urteil der Vernunft), auslösen. Demgemäß hat jedes Erlebnis und also auch jede Handlung außer dem natürlichen Gefühlswerte auch einen vernünftigen Offenbarungswert.

Nur liegen die beiden nicht beziehungslos nebeneinander, sondern stehen in unauflöslicher Beziehung. Freilich, der natürliche Gefühlswert könnte völlig für sich allein bestehen. Bei den Tieren scheint es ja so zu sein. Anders der vernünftige Offenbarungswert. Dieser kommt nur zustande an oder auf Grund des natürlichen Gefühlswertes. Ohne diesen könnte das Vernunfturteil gar nicht zustande kommen — wenigstens das praktische nicht, wahrscheinlich auch nicht das ästhetische; ob das theoretische, mag auf sich beruhen.

Die Aufgabe ist nunmehr, zu zeigen, wie die Offenbarung bei und an den Gefühlswerten der Erlebnisse, also auch der Handlungen auftritt, soweit sich a priori darüber etwas sagen läßt.

Die Lebewesen trachten zunächst von Natur einfach nach angenehmen Erlebnissen; wo sie nach gemeinhin für unangenehm gehaltenen trachten, sind für diese Lebewesen solche „unangenehmen" Erlebnisse zweifellos irgendwie noch angenehm, da sie eben nach denselben trachten.

Wie urteilt die Vernunft über dieses Trachten? Sie hat zunächst keinen Grund dagegen einzuwenden. Natürlich und nur natürlich genommen haben alle Lebewesen zunächst ein A n r e c h t (!) auf angenehme Erlebnisse und zwar das gleiche Anrecht. Wenn in einem Wirtshausgarten mehrere Kinder vor der Schaukel zusammentreffen, die alle gern schaukeln, so hat jedes das gleiche Anrecht. Ja selbst das Kind, das nun zuerst geschaukelt hat, hat — r e i n unter Be-

rücksichtigung der Lust an dieser Annehmlichkeit — das gleiche Anrecht auf die zweite Schaukelung wie das wartende zweite. Denn der sich offenbarende Grundsatz über die Befriedigung der Lust am Angenehmen (bzw. der Unlust am Unangenehmen) lautet ganz schlicht nur: Die Lust am Angenehmen hat zunächst immer ein Anrecht auf Befriedigung!

In eine Regel für das Handeln umgewandelt, heißt er sodann: Zunächst bist du verpflichtet, deinen Mitwesen Angenehmes zu erweisen und nicht etwa Widerwärtiges!

Die Erweisung von Angenehmem, Wohltuendem offenbart sich also durch das Vernunfturteil als die nächstliegende Pflicht, als die Pflicht unter Berücksichtigung der natürlichen Verhältnisse, d. h. (so verstanden!) als die natürliche sittliche Pflicht.

Wohlgemerkt jedoch: dies ist ein Urteil des Glaubens an die Stimme der Vernunft. Schon diesem ihrem ersten und einfachsten Urteile Recht und auch Folge zu geben heißt: eine Offenbarung erleben, Glaubensgewißheit bekommen.

Die Pflicht des Wohltuns bedarf also zu ihrer sittlichen Rechtfertigung gar nicht erst eines überlegten, also mittelbaren Beweises, sondern sie offenbart sich unmittelbar d. h. eben mit Glaubensgewißheit als das Rechte.

Was zu seiner sittlichen Rechtfertigung erst eines überlegten Beweises bedarf, ja sein Recht geradezu erst aus der Beziehung auf das unmittelbar einleuchtende Anrecht auf Annehmlichkeit gewinnt, das ist die Pflicht des Wehetuns, der Zufügung von Unangenehmem, Widerwärtigem, gegen welches sich alles natürliche Trachten sträubt. Wie kommt da nun das sittliche Vernunfturteil, das hier nun ganz deutlich als etwas anderes als das natürliche Gefühl zutage tritt, wie kommt hier also das sittliche Vernunfturteil, die religiöse Offenbarung und welche Offenbarung kommt zustande?

Welches ist die natürliche Wirkung des Wehetuns? Eben Schmerz- oder Unlustgefühl. Die natürliche Folge aber dieses Gefühles ist das Widerstreben.

Worauf wir also als auf die Wirkung des Wehetuns zu rechnen haben, das ist ein ihm unmittelbar sogleich und mittelbar bei zu erwartender Wiederholung entsprechendes Widerstreben. Man richtet sich danach.

Gegenüber Uebeln, die ohne erkennbaren Menschenwillen, nur als Naturereignis uns treffen, kennen

wir nur das Widerstreben, das Ausweichen, das Verhütenwollen. Was man bei Kindern oder kindischen Menschen in zornigen Auslassungen gegenüber Dingen und bloßen Begebenheiten erlebt, kann man eben vernünftigerweise nur als Kinderei ansehen.

Anders ist es, wenn uns mit Willen, mit Schuld wehegetan wird. Natürlich tritt da auch das Widerstreben, das Ausweichen, das Abwehren ein. Man richtet sich auch danach. Allein es handelt sich dann doch nicht um bloße Kenntnisnahme und Abwehrmaßregeln. Das Ausweichen wird da zwar psychologisch gerichtet: es wird zum Verleiden, man sucht dem Uebeltäter das Wehetun zu verleiden — durch Wehetun; das ist die natürliche Gegenregung.

Nun spielt aber das sittliche Bewußtsein mit darein; es gibt eine Offenbarung. Allerdings läuft da ein Fehler mit unter, entsprungen aus natürlichem Gefühle. Es tritt nämlich auf: das Verlangen nach Vergeltung, nach Rache. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß doch auch in diesem gemeinhin nur verdammten Verlangen etwas Sittliches steckt. Der Zorn, aus dem es hervorgeht, beruht auf dem Eintreten der Offenbarung, daß jemand dadurch, daß er mir wehegetan hat, mein natürliches Anrecht auf Annehmlichkeiten verletzt, daß er den Grundsatz von der zunächst offenbaren Pflicht des Wohltuns übertreten hat.

Dieser Zorn ist nun noch durchaus sittlich zu nennen. Aber dann läßt sich der Verletzte nicht von der sittlichen Offenbarung allein mehr leiten, sondern folgt dem zugleich auftretenden Schmerz und sucht nun, obwohl der Fehler des Uebeltäters gerade in der Verletzung des Anrechts auf Angenehmes bestand, durch ein Wiederwehetun, durch Vergeltung die Gleichheit des Glücksanrechts wiederherzustellen in dem natürlichen Verlangen nach der gleichen verkehrten bösen Lust an dem Leide Anderer, an der Prellung der Andern um ihren Anteil an Lebenslust. Es ist ihm nicht zu tun um die Herstellung der berechtigten guten Lust Aller, sondern um die Herstellung auch seiner widerrechtlichen bösen Lust.

Rachsucht, Verlangen nach Vergeltungslust, ist die entartete sittliche Folge von Uebeltaten mit Willen.

Indessen braucht diese Folge nicht einzutreten und zwar deswegen nicht, weil der Mensch immer darin, daß das sittliche Urteil der Vernunft aufgerufen wird, wie es hier geschieht, von der bloß natürlichen Ursächlichkeit der Lust- und Unlustgefühle unabhängig

gemacht wird. Der Mensch vermag sich vermöge des Urteils der Vernunft gegenüber dem Wehetun selbständig zu halten, er braucht sich nicht zu böswilliger Rachsucht, ja nicht einmal zu verleidender Abwehr hinreißen zu lassen.

Festhaltend an dem Gedanken jener unmittelbaren Offenbarung von der zunächstliegenden Pflicht des Wohltuns und gegenüber jeder Uebeltat beharrend bloß bei der reinen Mißbilligung der Vernunft, erwägt er nur, wie dem Uebeltun zu steuern sei: Ob und wie zu vereinigen seien einerseits das natürliche Verlangen nach verleidender Abwehr und andererseits der rechte Kern sittlichen Verlangens nach Gleichstellung in der Lust; wie also in höherer Weise dasselbe zu vereinigen sei, was auch in entstellter Weise in der Rachsucht verbunden auftritt.

So besagt denn das reine Urteil der Vernunft bei Uebeltaten nur: daß dem Bösen gewehrt werden müsse ohne Hervorrufung neuen Unrechts.

Die in diesem Urteil liegende Mißbilligung des Uebeltuns wird verbunden sein mit einem heiligen (d. h. von subjektiven Gefühlen freien) Unwillen, den man als Empörung zu bezeichnen pflegt. Es kehrt sich eben darin empor die sittliche Anlage des Menschen wider solcherlei Böses. Insofern sich jenes mißbilligende Urteil und diese Empörung regen auf Grund der Offenbarung von der nächstliegenden Pflicht des Wohltuns, kann man sie als die Kehrseite solcher ersten Offenbarung, als negative gegenüber jener positiven Offenbarung bezeichnen: in ihr wird uns offenbar das Unrecht des Wehetuns. Und so offenbart sich das Wohltun als recht, das Wohltun als unrecht.

Nun ergeben sich aber aus dem Zusammenwirken beider — des Wohltuns und des Wehetuns — gemischte Wirkungen.

Rein logisch-mathematisch sind vier Fälle möglich: auf Wohltun kann antworten Wohltun, aber auch Wehetun; auf Wehetun kann antworten Wehetun, aber auch Wohltun.

Jedem dieser vier Fälle ist eine besondere Offenbarung eigen; diese Offenbarungen sollen hier noch kurz erörtert werden.

Wenn W o h l t u n d u r ch W o h l t u n e r w i d e r t wird, so erfolgt einfach eine positive Offenbarung auf die andere: das freundliche Wiedervergelten b e st ä t i g t die erste ursprünglichste Offenbarung vom Rechte des Wohltuns. Man wird nur um so gewisser inne, „wie fein und lieblich es ist, wenn Brüder einträchtig

beieinander wohnen". Und dieses Innewerden ist nicht etwa eins mit dem auftretenden Lustgefühle ob der Annehmlichkeit solcher Erlebnisse, sondern es ist Vernunft-Erkenntnis dabei, Offenbarung.

Wird Wehetun mit Wehetun erwidert, so erfolgt auf die eine negative Offenbarung eine zweite. Das erste Unrecht zeitigt, wie erörtert, Empörung in dem zuerst Betroffenen. Und jenachdem nun das erwidernde Wehetun von dem zuzweit Betroffenen erfaßt wird als bloße Abwehr, als Rache oder endlich als Zügelung, wird der zuzweit Betroffene, der doch auch der Anheber des Wehetuns ist, sich gewitzigt oder — wenn auch uneingestanden — getroffen fühlen!

Die verleidende Abwehr (als Handlung!) offenbart ihm, daß er wehe und damit unrecht getan hat; — die Rache: nicht nur, daß er das getan habe, sondern auch, daß er dadurch obenein das neue Unrecht der Rachsucht hervorgerufen habe, daß er also die Welt des übeln Wollens gefördert habe (diese schlimme Art offenbart sich stärker in ihrer Torheit und Häßlichkeit!); — die Zügelung oder Erziehung endlich bringt ihm zu Bewußtsein, daß er sich schämen und das vergeltende Wehetun eigentlich ruhig als verdiente Strafe hinnehmen muß.

Wird Wohltun mit Wehetun erwidert (und auch Gleichgültigkeit gegen Wohltaten z. B. ist schon als Wehetun anzusehn!), so erfolgt negative Offenbarung: gegenüber dem heitern, sonnigen Zusammenleben in Güte enthüllt sich die finstere Schwärze des Undanks. Die natürliche Gefühlsgegenregung des Widerstrebens und der Rachsucht wird aber gedämpft durch die der Vernunft einleuchtende Offenbarung eben der besonders großen Häßlichkeit und Bösartigkeit des Undanks.

Wird endlich Wehetun mit Wohltun erwidert, so regt sich ja natürlichermaßen beim Uebeltäter ein Gefühl der Verachtung des Woltäters ob seiner „Dummheit" oder „Schwächlichkeit", jedoch nicht ohne Zweifel dabei! Es erwacht nämlich Mißtrauen und Argwohn, was solch unerwartetes Wohltun eigentlich nur solle, und in irgend einem Maße die Vermutung, ob das Wohltun nicht ein Zeugnis bessern Geistes und Lebens sein solle. Darin aber erfolgt dann leicht die stärkste positive Offenbarung, insofern es scheint, daß sich die Lebensart des Wohltuns jenem unentwegten Wohltäter doch wohl darstellen müsse als etwas so Wertvolles, daß er sich selbst durch Wehetun nicht von ihr abbringen läßt.

Gewiß ist diese Erörterung der vier möglichen Hauptfälle nur dürftig ausgefallen, aber sie sollte auch nur eine Andeutung sein. Die Untermöglichkeiten, welche überdies viel häufiger auftreten werden, und zwar selbst in den verzwicktesten Mischungen, sind gar nicht zu übersehen, um so weniger dann, wenn die Begriffe des Wohl- und Wehetuns noch betrachtet werden in der unendlichen Mannigfaltigkeit, die das natürliche Gefühl ihnen gibt. Indessen meinen wir das Wesentliche, Mögliche und für die vorliegende Frage Wichtige zur Sprache gebracht zu haben.

An solchen, schon ein wenig anschaulich vorstellbaren Erlebnissen also erfolgt das Wesentliche, Grundlegende der Offenbarung, daß nämlich der Mensch uranfänglichst erst einmal in den Bereich der Glaubenswelt mit ihren Erkenntnissen, Gefühlen und Entschlüssen hineingerückt wird.

Immerhin taucht die Welt der Glaubensgewißheit dem Erleber einer Offenbarung zunächst nur erst auf in seiner **Erkenntnis** und ist in dieser Erkenntnis nur erst eine Möglichkeit, wie unsere Lebenslage sein möge. Diese Möglichkeit hat mancherlei, das aus der Welt der natürlichen Gefühle und Strebungen stammt, hat Wehe- und Wonnegefühle oft gegen sich. Unter Umständen scheinen Glaube und Liebe geradezu Aberwitz zu sein; das sind die bekannten theoretischen Schwierigkeiten, von denen unser Glaube gedrückt wird. Schließlich indessen findet die Möglichkeit eines Lebens aus Glauben in der Liebe ihren Halt und Grund bei dem reinen **Gefühle**, das angesichts des Gepräges, das ein Leben des Glaubens darbietet, sich für solch Leben regt; einem Gefühle, das gerade in anschaulichem rechten Leben seine Nahrung findet, um endlich dem Menschen, während er es mit solchem Leben in Liebe aus Glauben schließlich **handelnd** versucht, unter dem Erlebnisse der eignen Handlungen sich als eine gute Möglichkeit der Lebensführung vor dem Gefühle, nun aber als etwas allseitig Durchgekostetes (!), zu bestätigen.

Die Offenbarung geht also über Erkennen, Fühlen und Handeln wieder zu Erkennen, Fühlen und Handeln und erprobt, vervollständigt, berichtigt und verstärkt sich so. Auf solche Weise werden wir zum rechten Glauben berufen, darin geheiligt und erhalten.

Dabei aber ist uns dienlich alles, was unsere Ansichten hinsichtlich der Richtigkeit der Lebensmöglichkeit klärt, unser

Gefühl für das Glaubensleben stärkt und so unsern Willen zum Glaubensleben sichert, d. h. es ist uns dienlich jede klare Abfassung von Lebenswahrheiten, jede ergreifende Darstellung des hohen Lebens, jede anspornende Verkörperung von Liebe und Treue. Alle die mannigfaltigen Arten solcher Offenbarungshilfen aufzuzählen, ist nicht möglich.

In solcher Weise setzt sich die Glaubensoffenbarung immer weiter im Menschen durch.

5. Das Offenbarende. Zusammenfassung.

Hiermit sind wir auf dem Punkte angekommen, von dem wir auf unsere Ausgangsfrage abschließende Antwort geben können, auf die Frage nämlich, was denn bei uns solch Offenbarendes gewesen sei, das wir etwa wieder hervorzurufen vermögen.

Wir haben gefunden, es waren immer die religiös-sittlichen Grundgedanken, auftretend in Erlebnissen überhaupt, hier also auftretend in Erlebnissen von verantwortlichen und unverantwortlichen Handlungen; und zwar mußten diese Erlebnisse gerade dann offenbarend wirken, wenn wir Entschlüsse zu fassen hatten: die jeweiligen Erlebnisse zur Zeit der jeweiligen Entschlüsse überhaupt also mußten das notdürftig Offenbarende enthalten.

Diese notdürftige Offenbarung aber wurde erweitert durch alles Auffallende, das sich aus dem Gefühlswerte der Handlungen, ihrem Wohl- oder Wehetun ergibt; so bot das zu Erlebende positive und negative, einfache und gemischte Offenbarungen; und diese Offenbarungen wurden unter dem Versuche, es mit ihnen zu probieren, mehr und mehr vollendet.

Immer aber ließ sich nur sagen, daß es das zu Erlebende überhaupt war, welches die sittlich-religiösen Gedanken an uns herantrug oder die sittlich-religiösen Regungen, kurz welches die Offenbarungen in uns hervorrief, d. h. es war immer nur das zu Erlebende überhaupt, welches man als das Offenbarende anzugeben vermochte.

Und nun ist die Frage, in welchem Maße können wir dergleichen Vorkommnisse, welche auf uns offenbarend eingewirkt haben, wiederholen, so daß auch diese Wiederholungen Offenbarungen bewirken und so, den Betroffenen das Höchste und Beste bringend, als Liebesbeweise sich bewähren?

Gibt es eine Mithilfe der Liebe durch Offenbarungshilfe, und in welchem Sinne kann es sie geben?

III. Kapitel.

Die Möglichkeit und Art des Offenbarungsdienstes.

Nunmehr, wo wir versucht haben, uns darüber klar zu werden, auf welche Weise Gnadengewißheit in uns entsteht und sich hält, d. h. wie Offenbarung zustandekommt, dürfen wir wagen, heranzutreten an die Beantwortung der beiden Fragen, die wir zu Beginn des zweiten Kapitels zurückgestellt hatten:

Läßt sich Gnadengewißheit überhaupt pflegen (d. h. läßt sich Offenbarung bewirken oder befördern)? — Und, wenn ja:

Wie läßt sich Gnadengewißheit pflegen (wie läßt sich Offenbarung bewirken oder befördern)?

1. Läßt sich Gnadengewißheit pflegen?
(= Gibt es überhaupt Offenbarungsdienst?)

Wir wollen unter „pflegen" zunächst einmal verstehen: „herstellen, bewirken." Dann würde die genauere Frage lauten: Läßt sich Offenbarung bewirken und dadurch Gnadengewißheit herstellen? Mit der Antwort auf diese Frage würden wir alsdann auch bereits darauf geantwortet haben, ob sich die Gnadengewißheit erhalten lasse; denn das Erhalten ist ja immer nur ein jeweiliges Wiederherstellen dessen, was, wenn auch nur teilweise, dahingefallen ist.

Läßt sich also Offenbarung bewirken? Im vollen Sinne offenbar nicht! Denn die dritte Stufe des Vorgangs der Vergewisserung, auf welcher der Glaube überhaupt erst vollendet wird: die willentliche Hingabe an die in ihrem Sinne erkannte und dem Gefühle nach von der Vernunft gebilligte, d. h. ja eben nur: eigentlich gebilligte, aber tatsächlich damit noch nicht schon wirklich gebilligte Lebensart der Frömmigkeit — die willentliche Hingabe an die Frömmigkeit hatten wir oben als etwas Unerzwing- und Unerlistbares erkannt, als etwas durchaus im Bereiche der Vernunftfreiheit Liegendes.

Man kann mit dem erforderlichen Geschick, der nötigen Kraft aus den entsprechenden Stoffen einen Schrank herstellen. Man kann auf einer Straße Ruhe herstellen durch Polizei und Militär,

vielleicht allerdings nur dadurch, daß man die Straße zum Totenfelde macht. Aber Offenbarung und Glaubensgewißheit kann man auf solche Weise nicht bewirken.

Denn hierbei kommen die Menschen nicht bloß als Stoff oder Mittel in Betracht, sondern als Vernunftwesen, d. h. als selbst, frei entscheidende Wesen.

Selbst wenn man an das rein theoretische Lehren auf irgend einem wissenschaftlichen Gebiete denkt, so wird man da noch zugeben, daß die Erzwingung einer Einsicht denkbar wäre, wofern wir nur eine völlige Kenntnis der psychologischen Zustände unseres Schülers und alle Mittel und Macht, die sich von da aus zur Erzielung der Einsicht als erforderlich erwiesen, wirklich besäßen. Unter diesen Voraussetzungen würde man die Erzielung einer Erkenntnis als möglich bezeichnen müssen.

Es ist also nicht nur unser Mangel an Allwissenheit und Allmacht, wegen dessen wir die Gnadengewißheit nicht zu erzwingen vermögen; sondern daß dies unmöglich ist, das liegt an der schließlich auch den Willen umspannenden Wesensart dieser Gewißheit.

Das bestätigt auch die geschichtliche Erfahrung von aller echten Glaubensfrömmigkeit, die uns bezeugt, daß einerseits aller Zwang derer, die irgendwie dem Cogite intrare huldigten, schließlich wohl eine legale Fügsamkeit gegenüber ihrem menschlichen Wollen, aber keine treue Hingabe an Gottes durch unsere Vernunft im Gewissen erkannten Willen hat erzeugen können; und daß andrerseits alle die, die sich uns als Vertreter der Glaubensfrömmigkeit darstellen, soweit sie sich selber treu blieben und nicht vom Wesen evangelischen Glaubens in diesem Punkte abirrten, daß diese alle dem Zwange in Glaubenssachen widersprochen und widerstrebt haben.

Eine Herstellung der Glaubensfrömmigkeit durch eine bis in den Willen hineingreifende Offenbarung wird man also als möglich zu erkennen nicht hoffen dürfen. Die Bedeutung einer Herstellung dieser Gewißheit wird also der Offenbarungsdienst nicht haben können. In diesem Sinne gibt es ihn nicht. —

Damit ist indessen noch nicht gesagt, daß es nun überhaupt keinen Offenbarungsdienst geben könne. Nur wird die Wirksamkeit und Tragweite dieses Dienstes durch die oben erwähnten Dinge eingeschränkt. Dürfen wir auch nie erwarten, völlige Offenbarung bewirken und Gnadengewißheit herstellen zu können, so deuten doch schon unsere letzten Ausführungen an, daß etwas trotz-

dem geschehen könne. Wir können die Gewißheit mit gründen helfen. Wie Paulus es sagt: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben!", so können wir versuchen, die Erkenntnis der Gnadenwahrheit zu erwirken und damit die Hingabe an sie zu erleichtern. Dürfen wir uns auch nicht als Gottes Stellvertreter fühlen, so doch als Gottes Mitarbeiter. Denn daß die Möglichkeit, Glaubensgewißheit zu bekommen, bei irgend einem Menschen ausgeschlossen, daß die Glaubensgewißheit unmöglich bei ihm entstehen könne, das läßt sich nicht erweisen. Die Möglichkeit, durch Offenbarung der Gnade gewiß zu werden, beruht lediglich auf dem bloßen Erleben, besonders bei Absichten. Dies Erleben läßt sich auf keine Weise — außer durch Mord u. dgl. — völlig tilgen. Und so bleibt auch die Möglichkeit, Offenbarungen zu erleben und dabei der Gnade gewiß zu werden, in irgend einem Maße bestehen. —

Es fragt sich nun, ob sich durch die Gestaltung der Erlebnisse, die jemandem zuteil werden, etwas dazu tun läßt, die Entstehung der Gnadengewißheit zu erleichtern. Da bestätigt uns nun die eigene Erfahrung, daß es allerdings von der Art der Erlebnisse zum großen Teil abhängt, ob sie auf uns offenbarend wirken. Wir beobachten in der Tat Grade der Eindrücklichkeit in dem, was uns begegnet. Die Möglichkeit also, die Erlebnisse unserer Mitmenschen durch unser Eingreifen in ihrer Eindrücklichkeit und Offenbarungskraft zu steigern, liegt demnach unzweifelhaft vor.

Daraus aber läßt sich erkennen, daß es Offenbarungsdienst in dem Sinne des Versuches, die Eindrücklichkeit, die Offenbarungskraft der Erlebnisse zu steigern, geben kann und damit — muß; daß es also unsere Pflicht ist, ihn zu üben, obgleich wir des Erfolges unserer Bemühungen nie gewiß sein können, wie wir indessen auch des Mißerfolges nie gewiß sein können.

2. Wie läßt sich Gnadengewißheit pflegen? (Art des Offenbarungsdienstes.)

Daß es Offenbarungsdienst geben solle, haben wir soeben darzulegen versucht. Gehören wir nun zu denen, die sich zu diesem Dienste verpflichtet fühlen, so fragen wir uns nunmehr: Worin besteht denn dieser Dienst, den ich anzutreten habe? Welche Beschaffenheit müssen Handlungen haben, um als Offenbarungsdienst gelten zu können? Wir kommen also von der Frage nach der

Modalität des Offenbarungsdienstes zu der Frage nach der Qualität desselben.

Diese Qualität, diese Beschaffenheit läßt sich nun angeben einerseits nach der a priori erkennbaren, d. h. allgemeinen Beschaffenheit der beteiligten Menschen und Umstände, andererseits ist zu prüfen, ob und was sich von der nachträglich erkennbaren Sonderart der beteiligten Menschen und Umstände berücksichtigen läßt.

A.

Was a priori zu erkennen ist, das Allgemeine, bei jedem Offenbarungsdienste Auftretende, wird nur eine formelle Angabe bilden, die gegenüber dem, was wir bei der Erörterung der Modalität bereits vorbringen mußten, nichts Neues bietet.

Wir können da nur sagen, daß Offenbarungsdienst ist: der Versuch, die Begebenheiten und Umstände überhaupt, welche die Menschen erleben, so zu regeln, daß sie, wenn irgend möglich, offenbarend wirken.

Diese formelle, a priori erlangbare Erkenntnis gibt uns also das Wesentliche, das Wesen des Offenbarungsdienstes an.

Nun aber wäre es gerade lehrreich für uns, zu wissen, welche materiellen Eigenheiten einer Handlung am ehesten die offenbarende Wirkung hervorbringen, damit wir ein wenig handgreiflich sehen könnten, was wir zu tun, wie wir uns zu verhalten haben!

B.

Wie sich nun in solcher Hinsicht unser Offenbarungsdienst zu gestalten habe, das richtet sich — soviel läßt sich ja noch a priori bestimmen —

1. nach dem zu Bedienenden (dem Objekte),
2. nach dem Dienenden (dem Subjekte),
3. nach den Umständen der Handlung, die als Mittel zum Offenbarungszwecke geeignet sind (nach der materiellen Möglichkeit der Handlung).

1. Die Bedingungen des Offenbarungsdienstes auf Seiten des zu Bedienenden (des Objektes).

Die Bedingungen für das offenbarende Handeln, welche sich ergeben vom zu Bedienenden (vom Objekte) aus, sind bereits erörtert

worden, als wir uns selber als Objekte der Offenbarung prüften. Wir haben dem im zweiten Kapitel über das Offenbarende Gesagten nichts Neues hinzuzufügen und verweisen auf die Zusammenfassung unter Nr. 5, S. 103.

2. Die Bedingungen des Offenbarungsdienstes auf Seiten des Dienenden (des Subjektes).

Fragen wir nun, welchen Bedingungen unterliegt das offenbarende Handeln von seiten des Bedienenden her, von seiten des Subjektes, aus, so müssen wir uns dabei vorsehen.

In der Wirklichkeit nämlich tritt der Dienende in doppelter Eigenschaft beim offenbarenden Handeln auf. Er spielt dabei nämlich nicht nur als Subjekt eine Rolle, sondern zugleich mit seiner Erscheinung eine Rolle als Umstand, als Mittel. Alles nun, was er für dies Handeln als Mittel bedeutet, dürfen wir erst unter 3. besprechen und haben ihn hier zunächst nur zu würdigen rein als Subjekt des Handelns, als Aktor der Handlung, als Wollenden.

a) Es ist deutlich, daß offenbarendes Handeln nur von dem vollzogen werden kann, der dazu *willig* ist. Nun setzt aber diese *Willigkeit* schließlich die Gewißheit der Gnade, also eigenes Offenbarungserlebnis voraus.

Gewiß kann man ja damit rechnen, daß jemand auch aus sachfremden Beweggründen die Absicht haben könnte, offenbarend zu wirken, weil er sich von gnadengewissen Leuten Vorteile für seine sachfremden Zwecke versprechen mag, und daß er nun nach dem, was er von der Gnadengewißheit hat in Erfahrung bringen können, versuchen könnte, diese Gnadengewißheit für sich nutzbar zu machen. Beispiele unter Tyrannen, Politikern und Verbrechern, besonders unter Schwindlern, ließen sich dafür in Menge beibringen.

Allein daß ein so begründeter Wille ein richtiger Offenbarungswille sein könne, ist ausgeschlossen, schon allein deswegen, weil er keine Gewähr der Dauer und Stetigkeit bietet, geschweige daß er wirklich der Gnadensache richtig zu dienen verstände, da sein Endziel ja mit dem Offenbarungsendziele nicht im Wesen, sondern nur zufällig zusammenfällt und daher sein Begriff von gnadengewissen Leuten nicht völlig mit dem richtigen Begriffe derselben zusammenfällt. Es ist auch in der Wirklichkeit fast immer der Fall

gewesen, daß die wahrhaft gnadengewissen Leute solchen Intriganten doch nie recht genehm waren.

Indessen muß damit gerechnet werden, daß selbst solche Menschen, welche überhaupt nicht den Willen haben, der Gnadensache zu dienen, dennoch auch ohne diese Voraussetzung gelegentlich offenbarend wirken, wie sie es denn in der Tat getan haben. Erörtert ist diese Möglichkeit unter den lutherischen Theologen bei der Frage nach der efficacia verbi, wobei man sich endlich dahin geneigt hat zu erklären, daß auch die Predigt eines ungläubigen Predigers wirksam sein könne. Dies soll nicht bestritten werden. Allein es ist für unsere augenblickliche Untersuchung belanglos. Denn die Tatsache, daß solche Wirkungen vorkommen, ist ein Beispiel dafür, daß alles zu Erlebende offenbarend wirke, es ist ein Beispiel für das Geschehen oder Erfolgen der Offenbarung, nicht aber eins für das Handeln behufs Offenbarung. Eine derartige Persönlichkeit verbürgt diesen Offenbarungsdienst nicht; es ist Zufall, daß sie offenbarend wirkt; tut sie es, so nicht infolge, sondern trotz des Mangels an Willen zur Gnadengewißheit.

Es bleibt also dabei, daß allein dieser der Gnadengewißheit ergebene Wille tauglich macht zum Subjekte des Offenbarungsdienstes.

b) **Zur Ergebenheit** des Willens an die Gnadenwahrheit wird aber doch **vorausgesetzt** werden müssen, wie schon oben erwähnt ist: eigenes Erlebnis der Offenbarung, Gewißheit derselben; dann erst kann der entsprechende Wille vorhanden sein.

α. Wo das Erlebnis der Offenbarung fehlt, da fehlt jede zutreffende Erkenntnis ihres Gehaltes und damit das zur Technik des Offenbarungsdienstes erforderliche Verständnis für die hergehörigen seelischen Zustände und Vorgänge.

Aber fehlt dies Verständnis irgendwo völlig? Nach unsern Erörterungen kann es völlig keinem Menschen abgehen, da um der Verantwortlichkeit willen rechtzeitige Offenbarung anzunehmen, also das Erlebnis, welches zur wesentlichen Kenntnis befähigt, bei jedem vorauszusetzen ist. Was demjenigen, der sich schließlich doch nicht willentlich der Offenbarung ergibt, mangeln wird, ist nur die Vertiefung der Kenntnis eines Lebens der Gnade, wie sie sich einstellt, wenn man es nun auch versucht, mit

dem gnädigen Gotte zu leben. (Vgl. Joh.-Ev.: „So jemand will des Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei" 7 17.) Gewiß ein empfindlicher Mangel, aber trotz allem nicht ein völlig entscheidender.

Es folgt daraus, daß zur Arbeit des Offenbarungsdienstes schließlich ein Jeder gewonnen werden kann, sofern es gelingt, ihn über die bloße Kenntnis der Gnadenwahrheit hinaus mit dem Gefühl für sie zu gewinnen, wodurch er dann vom Willen für sie gewonnen werden würde.

Hier ergibt sich also, daß Subjekt des Offenbarungsdienstes wenigstens jeder werden kann. Es kann von niemand gesagt werden, daß er a priori niemals ein Offenbarungsdiener werden könne, als ob ihm die Gnadenwahrheit zu erkennen immer versagt bliebe. Praktische Bedeutung gewinnt diese Einsicht auf dem Gebiete der Mission unter den niederen Heidenvölkerschaften. Man wird nie sagen dürfen, daß sie a priori zur aktiven Vertretung der Gnadengewißheit wegen der Unfähigkeit, die Gnadenwahrheit zu erfassen, ungeeignet seien.

β. Zur Ergebenheit des Willens ist aber ferner erforderlich nicht bloß die Erkenntnis der Gnadenwahrheit, sondern auch das für sie sich regende Gefühl. Nun ergeben sich ja die Gefühle entsprechend dem Erlebnisse von selbst nach bloßer Ursächlichkeit. Es muß aber vorgreifend gesagt werden können, daß mit dem Erlebnis und der Vorstellung der Wahrheit solche Gefühle verbunden sein müssen, angesichts deren die Vernunft das Recht der Wahrheit bezeugt. Zu der bloßen Sachkenntnis der Wahrheit gehört auch das Gefühl, welches mit ihrer Anwendung verbunden ist. Da es sich aber hier um a priori voraussetzbare und zugleich nach bloßer Kausalität auftretende Gefühle handelt, so ist zu sagen, daß da, wo die Kenntnis der Gnadenwahrheit erfolgt ist, auch die entsprechenden Gefühle da sein werden. Hier ist eins mit dem andern gegeben! Wir dürfen also zunächst bei keinem Menschen eine Verkehrtheit der Gefühle voraussetzen, infolge deren er der Gnadengewißheit unfähig wäre. Freilich wird auch hier wieder die Bereicherung und Vertiefung des Gefühls fehlen, wie sie sich einstellt, wenn jemand sich willentlich der Offenbarung hingibt. Auch das wiederum ein empfindlicher Mangel, aber nicht ein völlig entscheidender.

Vielmehr wird also auch hinsichtlich des Gefühles von jedem gesagt werden müssen, daß er in der Hinsicht Subjekt des Offenbarungsdienstes werden kann.

γ. Nur beim **Willen**, bei der Hingabe an die Offenbarung steht es anders. Es muß angenommen werden, daß sie ausbleiben kann. Es darf um der Verantwortlichkeit willen nicht angenommen werden, daß der Wille auf die der Wahrheitserkenntnis entsprechenden Gefühle hin einfach erfolge.

Zwar ist die Möglichkeit guten Wollens gegeben mit dem überall vorauszusetzenden Erlebnis der notdürftigen Offenbarung und den ihr entsprechenden Gefühlen. Die Verantwortung bleibt also immer als möglich zu denken. Aber: der Wille darf nicht als aus der Offenbarungserkenntnis und ihren Gefühlen einfach mit Notwendigkeit sich ergebend gedacht werden; sonst würde alsbald der sittliche Charakter des Menschen ausgeschlossen und sein Handeln ließe sich nur noch für mechanisch halten.

Auch kann hinsichtlich der Gefühle nicht das die Meinung sein, als entspräche ein Einzelgefühl, ein jeweiliges Augenblicksgefühl der Gnadenwahrheit. Vielmehr gehören zur Gnadenwahrheit alle möglichen Gefühle, Gefühle des Angenehmen wie des Unangenehmen. Und das erkenntnismäßige Gesamtbild der Gnadenwahrheit, welches die Kenntnis der zugehörigen Gefühle einschließt, unterliegt dann dem Urteile der Vernunft, welche — sonder Naturkausalität — eine der Gnadenwahrheit entsprechende Wirklichkeit nunmehr erarbeiten will, bzw. nicht will. Die Vernunft also mit ihrem aufs Allumfassende gehenden Vermögen, enthebt dem Augenblickseindruck, macht selbständig gegenüber der Naturkausalität; aber trotz alledem ist sie nicht eine Macht, welche den Willen zwingt, sondern ihm die Freiheit läßt, ihr zu widerstreben und von der Naturkausalität sich treiben lassen. — Das ist also die sittliche Freiheit: Bei dem stets auftretenden Urteile der Vernunft sich entweder unter die Vernunftbestimmung zu begeben oder unter die Naturbestimmung zu treten: eine außerhalb der Kausalität der Erscheinungswelt, im Bereiche des Reinmenschlichen liegende Möglichkeit, die jeder annehmen muß, der sich als verantwortliche Persönlichkeit durchhalten und nicht zur bloßen Begebenheit herabgesetzt denken will. Vollzieht der Wille diese Hingabe, so vollendet sich die Offenbarung erst völlig in ganzem Glauben.

Es ist also nicht so gemeint, als ob das Gefühl des Augen-

blicks für den Willen entscheidend und zwingend wäre, welchem gemäß es angenehm, oder unangenehm ist, jetzt gerade eine Offenbarung zu erleben; aus diesem Gefühle ergibt sich vielmehr nur eine Augenblickszu- oder -abneigung zur Gnadenwahrheit und ihren Forderungen, der gegenüber aber die Vernunft mit ihrem Gesamtbilde des Glaubenslebens unabhängig und in ihren Entscheidungen frei ist.

Immerhin, unbeschadet der stets vorhandenen Möglichkeit der Vernunft, sich bei der Bestimmung des Wollens durchzusetzen, wird doch nicht verkannt werden können, daß diese Durchsetzung leicht oder schwer erfolgen kann, jenachdem, wie groß die Hindernisse sind, welche überwunden oder überwogen werden müssen.

Diese Hindernisse können aber nicht in der Vernunft gesucht werden, als ob diese sich in einem Zustande größerer oder geringerer Stärke oder Schwäche befinden könnte. Mit der Annahme von solchen „Zuständen“ bei der Vernunft würde man auch mit ihr alsbald wieder in den Bannkreis der Erscheinungswelt geraten und der Freiheit, damit aber zugleich auch der Verantwortlichkeit verlustig gehen.

Und so wird erst recht nicht angenommen werden dürfen, daß nicht nur in der Stärke, sondern sogar in dem Wesen der Vernunft Veränderungen eintreten könnten. Aus dem gleichen Grunde wie oben ist sie vielmehr als die stetige Schöpferin und Erkennerin des Lebensbildes der Gnadenwahrheit zu denken, und die Hindernisse sind in etwas anderm als ihr zu suchen, das aber auch a priori allgemein vorauszusetzen ist, da wir (und dies werfen wir hier zum ersten Male auf!) allzumal Sünder, d. h. der Offenbarung nicht unbedingt getreu sind.

A priori allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen ist aber außer seiner Vernunftwesenart nur seine Sinnenwesennatur überhaupt (also nicht die empirische Sonderart dieser Sinnenwesennatur!). Die also muß es sein, welche die Hindernisse aufstellt, die die Hingabe an die Offenbarung erleichtern oder erschweren.

Und die Hindernisse werden darin liegen, daß, während im geschichtlichen Einzelaugenblicke die Vernunft zwar für das Gesamtbild der Gnadenwahrheit einschließlich der zugehörigen dankbaren Gefühle zeugt, dem geschichtlichen

Augenblicksgefühle dagegen unter Umständen das Gesamtbild in seiner Anwendung auf der Stelle als unangenehm erscheint.

Die vorauszusetzende formale Fähigkeit, der Offenbarung zu widerstreben, ist also zu denken als ein a priori allgemein beim Menschen positiv vorauszusetzender Hang, dem augenblicklichen Einzelgefühle aus Natur zu folgen entgegen dem von dem Vernunfturteile jederzeit billigend vorgehaltenen Gesamtbilde des Lebens in Gnadenfrömmigkeit samt allen zugehörigen Gefühlen.

Als Subjekt des Offenbarungsdienstes kommt also nur derjenige in Betracht, der zu der Gnadenwahrheit willig ist. Es kann dies jeder sein; aber es fragt sich jedesmal, ob der in Anspruch Genommene es derzeit auch wirklich ist; es braucht nicht jeder seinerzeit Willige es zu anderer Zeit zu sein, da eben diese Gnadenwilligkeit bei jenem erwähnten Hange nicht etwas Stetiges, sondern immer Schwankendes, nie unzweideutig zu Berechnendes ist.

3. Die Bedingungen des Offenbarungsdienstes auf Seiten der Umstände oder der Mittel der Handlungen.

(Materielle Möglichkeit der Handlungen.)

a) Die Bedingtheit des Offenbarungsdienstes durch die Fähigkeiten des Dienenden.

α. Einteilung der Fähigkeiten und Mittel des Dienenden. Schon oben hatten wir darauf hingewiesen, daß der Dienende bei dem Offenbarungsdienste in zwiefacher Hinsicht eine Rolle spiele, als Subjekt der Handlungen nämlich und als Mittel der Handlungen.

Was er als Subjekt der Handlungen bedeute, haben wir soeben auseinanderzusetzen gesucht. Nunmehr fragen wir uns, was er als Mittel der Handlungen bedeute. Und da könnten wir die Frage auch so formulieren: Was hat das Subjekt an sich, von sich bei seinem Offenbarungsdienste?

Ohne Zweifel betrachten wir hierbei den Menschen, soweit er eine Naturtatsache ist; wir untersuchen, was seine empirische Art für die Handlungen hergibt! Wir können dabei unterscheiden seine

empirische Natur und seinen empirischen Erwerb. Zu der empirischen Natur rechnen wir da die Gaben und Fähigkeiten, soweit sie nicht bewußt erworben sind, bzw. soweit sie sich während des bewußten Erwerbens unbewußt ausbilden. Zum empirischen Erwerbe dagegen wollen wir das zählen, was der Mensch durch bewußte Tätigkeit sich aneignet.

β. Die Bedingtheit des Offenbarungsdienstes durch die empirische Natur des Dienenden.

Selbst ein zur Glaubenswahrheit durchaus Williger würde bei der Offenbarung nicht mithelfen können, besäße er nicht die natürliche Fähigkeit, „sich zu äußern". Unter dieser Fähigkeit verstehen wir das Vermögen, für innere Zustände zu zeugen durch äußere Handlungen. In irgend einem Maße muß sie jedem Menschen zugesprochen werden.

Die Fähigkeit, sich zu äußern, zu zeugen, beruht darauf, daß zunächst unwillkürlich gewisse Handlungen mit inneren Vorgängen verbunden zu sein pflegen, wie z. B. Schreie und verzerrte Mienen bei Schrecken und Schmerz und was dergleichen mehr ist. Bestimmte Handlungen werden aber dabei in bestimmten Menschenkreisen herkömmlich; ein Jeder findet sie da vor und lernt sie meist schon in früher Jugend infolge des Nachahmungstriebes, worauf sie dann aber „in Fleisch und Blut übergehen", d. h. zur unbewußten Gewohnheit, zur Natur an ihm werden.

So werden Mienen und Gebärden, Laute und Worte zu Sinnbildern und Zeugnissen für innere Vorgänge und Zustände. Und sofern dieselben dem Dienenden zu eigen geworden sind, rechnen wir diese Gewohnheit des Verhaltens zu seiner Natur.

Nun wird aber die Bewegung des Einzelnen in dieser Zeugnissprache verschieden sein nach Umfang, Art und Auswahl jenachdem, in welchem Kreise er groß geworden ist, jenachdem, was für eine besondere Ausstattung an Intellekt, Gefühl und Neigungen er auf die Welt mitgebracht hat.

Doch hört hier die Möglichkeit auf, a priori bestimmte Angaben über die Bedeutung dieser empirischen Dinge für den Offenbarungsdienst zu machen. A priori läßt sich nicht einsehen, wie so irgend eine der menschenmöglichen Artungen für den Zeugnisdienst unbrauchbar oder besonders gut brauchbar sein sollte. Es läßt sich von dem Klugen und dem Dummen, von dem kalten und dem warmen Gemüte, von dem schlaffen und dem regsamen Menschen

seinerzeit immer etwas für den Offenbarungsdienst erwarten; was jedoch — das lehrt erst der Augenblick. Und dasselbe gilt von der empirischen Bedingtheit durch den örtlichen oder zeitlichen Bereich, in dem ein Mensch geworden ist: es kann der Fürst und der Bettler, der Eskimo und der mitteleuropäische Großstädter, der Zeitgenosse Jesus oder Nietzsches das Seinige bei der Offenbarung leisten. Denn er hat seine von Natur mitgebrachte und seine zur Natur gewordene Art und die Tätigkeit, durch die geprägten Handlungen sich zu äußern und für innere Zustände und Vorgänge zu zeugen.

γ. Die Bedingtheit des Offenbarungsdienstes durch den empirischen Erwerb des Dienenden.

Indessen wird der Mensch vermöge des ihm von Natur Eigenen oder zur Natur Gewordenen bei gutem Willen doch nur notdürftig der Offenbarung dienen können. Wie ein Unterschied ist in der Wirkung des bloßen Naturgesanges, den jemand unbefangen seiner inzwischen gewordenen Natur gemäß ertönen läßt, und dem Kunstgesange, den ein geschulter Sänger unter Ausnutzung aller Vorteile zum besten gibt, so ist auch ein Unterschied zwischen dem treuwilligen Menschen, der unbefangen in seiner Treue sich äußert und redlich seinem Innern gemäß zeugt, und dem erfahrenen Seelsorger, der unter Beachtung und Wahrnehmung aller in Betracht kommenden Umstände der Offenbarung Gottes zu dienen weiß. Damit stoßen wir auf die Bedeutung des Erfahrungserwerbes für den Offenbarungsdienst.

Man wird also als Diener bei der Offenbarung nicht schon dann etwas Tüchtiges leisten, wenn man guten Willen hat, sondern erst dann, wenn man auch Lebenserfahrung hat und weiß, was die Aeußerungen von Menschen über deren Inneres verraten und welche Wirkungen jeglichen Erweisungen folgen. Auch Erfahrung in den Dingen der außermenschlichen Natur befähigt, seelische Wirkungen hervorzubringen, zu denen man ohne Naturkenntnis nicht fähig wäre [1]).

Denn wenn man der Offenbarung dienen will, so muß man zunächst danach trachten, sich aus der Lage und den Aeußerungen

[1]) So hat nicht nur Kolumbus seine naturwissenschaftliche Kenntnis vom Eintritte einer Sonnenfinsternis, sondern auch z. B. Richard Wagner alle Künste zu seelischen Wirkungen zu benutzen verstanden.

des zu bedienenden Menschen ein zutreffendes Urteil zu bilden über den derzeitigen Seelenzustand desselben. Das wird man um so eher können, je reicher man an Seelenkunde ist. Man wird aber daran reich durch Selbst- und Sonstbeobachtung.

Sodann muß man sich ein Urteil bilden darüber, welche Maßnahme bei dem zu Bedienenden am ehesten offenbarend anschlagen werde. Auch dazu bedarf es der Seelenkunde aus Selbst- und Sonstbeobachtung.

Endlich wird erfordert ein Urteil über die Beschaffenheit der einschlägigen Mittel, ein Urteil also über die Lage und das, was bei ihr unserer beschränkten Macht wirklich zur Verfügung steht. Auch dieses Urteil wird um so richtiger geraten, je reicher unser Schatz an Erfahrung ist, hier ja vornehmlich in Dingen der außermenschlichen Natur, aber nicht nur in ihr, sondern auch in der menschlichen, weil wir meist andere Menschen als Mittel bei unsern Maßnahmen mit einstellen müssen. Auch hier also die unerläßliche Vorbedingung: Selbst- und Sonstbeobachtung.

Der Offenbarungsdienst wird also bedeutsam bedingt durch eine zu erwerbende Fähigkeit des Dienenden, den zu Bedienenden und die Lage richtig zu beurteilen, d. h. aber durch die vom Dienenden zeitig geübte Natur- und Seelenbeobachtung, letztere besonders an der eigenen Person.

Der Erfolg des Dienstes hängt also zum großen Teile ab von der Treue gegen eine Pflicht, die Pflicht nämlich jener Beobachtungen. Dieser Beobachtungsdienst hat demnach die Bedeutung einer Vorarbeit zum Offenbarungsdienste: es ist mittelbarer Offenbarungsdienst.

Fragt man schließlich noch nach den Bedingungen dieser Beobachtungen, so läßt sich da nun Genaueres nicht mehr angeben. Mit dem Erwerbe der Lebenserfahrung kann es uns nur gehen, wie es dem jungen Goethe ging, als er sich danach erkundigte, wie man sie gewönne; es wurde ihm von einem ernsthaften Schelm gesagt: Erfahrung komme dadurch zustande, daß ein Erfahrender die Erfahrung erfahrend erfahre! — eine Antwort, die schließlich besagt: Warte ab und achte auf!

Schließlich werden wir Lebenskunde nicht wesentlich anders erlangen als andere Kunde, und wir werden sie um so besser erlangen, je geregelter uns Leben zu erleben dargeboten wird. Für die Er-

werbung der Lebenskunde wird also dasselbe ausschlaggebend sein, was bei der Darbietung von Offenbarendem eine Rolle spielt.

Wichtiger als die Erkenntnis, **wie** ich für meinen Offenbarungsdienst die erforderliche Lebenskunde gewinne, ist für uns hier die Erkenntnis, daß ich sie eben gewinnen muß, daß das Trachten nach ihr die wichtigste pflichtmäßige Vorarbeit ist. Wir erkennen dabei allerdings, daß zu den offenbarungsbedürftigen Objekten auch immer der Dienende, und zwar gerade als Diener, selbst gehört. Der Glaubensgewisse und -willige kann seinen Dienst nur tun, wenn er selbst an sich arbeitet. Er kann nur lehren, wenn er lernt. Was er Andern bieten soll, muß ihm erst selbst geboten werden. Die Mithilfe an der Offenbarung muß zuerst der Dienende selbst empfangen, damit er sie Andern erweisen kann. Wenn also Paulus den Römern schreibt (1 11 f.): „Mich verlanget, euch zu sehen, auf daß ich euch mitteile etwas geistlicher Gabe, euch zu stärken — d. h. daß ich samt euch getröstet würde durch euren und meinen Glauben, den wir untereinander haben," so sollte das nicht nur vorsichtige Höflichkeit gewesen sein, sondern geschrieben sein aus dem Bewußtsein heraus, daß der Gebende ein Gebender wird, ist und bleibt nur als ein immer wieder auch Nehmender, Empfangender, Erfahrender, Lernender.

b) Die Bedingtheit des Offenbarungsdienstes durch die empirische Lage (die Umstände).

Wir kommen zu der letzten Bedingung des Offenbarungsdienstes, die nämlich gestellt wird durch die sittlich-religiöse Sachlage, unter der jeweils der Dienst der Offenbarung zu leisten ist. Hier verweisen wir nun noch einmal zurück auf das, was im II. Kap. Abs. 4, S. 96—103 über die Beziehungen zwischen dem Offenbarenden und den natürlichen Gefühlen gesagt ist.

α. Nun sind wir zunächst gewiß, daß das Glaubenserzeugnis, die der Offenbarung dienliche Aeußerung, in jeder Lage muß auftreten und wirken können, sollen anders nicht die Grundlagen unserer Glaubensfrömmigkeit als erschüttert gelten: Es kann Jeder jederzeit als zu Bedienender gelten, und Jeder jederzeit als Diener der Offenbarung taugen. Verzweifelt, unbedingt aussichtslos ist keine Sachlage. Die Aufgabe ist also zum mindesten die, daß man jederzeit seines Glaubens lebe, ihn echt und ehrlich äußere. Wie das je unmöglich sein sollte, ist unerfindlich.

Und um Beispiele zu nennen, so sagen wir, daß ein Idyll wie eine Tragödie gleicherweise Gelegenheit bieten, der Offenbarung zu dienen. Zeugt in jenem die schlichte Richtigkeit des Verhaltens und der Verhältnisse für die Glaubenswahrheit, so hier die unter verkehrtem Verhalten und verkehrten Verhältnissen sich betätigende Menschlichkeit.

β. Des Genaueren wollen wir nun hier unter dem Worte „religiös-sittliche Lage" verstehen das aus der Beziehung zwischen des Menschen Vernunft- und Sinnenwesennatur sich ergebende eigenartige Verhältnis sowohl des Dienenden als des zu Bedienenden. Indessen ist der Unterschied zwischen Dienendem und Bedientem nicht sehr einschneidend; denn was der eine bedarf, findet auf die im wesentlichen gleiche Weise bei ihm Eingang, wie es bei dem andern Gelegenheit hat, zutage zu treten. Dem Verzweifelnden hilft die Verzweiflung des Helfers, sofern dieser sie überwunden hat oder überwindet u. a. Es genügt also, die Arbeitsfälle zu skizzieren ohne gesonderte Beachtung des Dienenden und des Bedienten.

Nun kann die Lage für die Glaubensgewißheit frei oder hinderlich sein.

γ. Ist die Lage frei, günstig, förderlich, so zeigt sich am deutlichsten, daß der Dienst einfach ein schlichtes Seines-Glaubens-Leben ist. Der in positiv sittlich-religiöser Lage zu Bedienende wird seinem Vorbilde leicht folgen, da alle Umstände für das Recht der Glaubenswahrheit zeugen. Es verlohnt sich dabei kaum, zu untersuchen, was im Einzelnen da der zu Bedienende an Erweisung bedarf, bzw. was der Dienende da zu erweisen vermag.

δ. Aber auch in den Fällen, wo die Glaubensgewißheit Hindernissen zum Trotze entstehen oder sich halten soll, wird gerade ein Verhalten am beredtesten als Zeugnis wirken, welches sich unter Hindernissen als unbesieglich erweist.

ϰ. Als Hindernisse der Offenbarung kennen wir in der sittlich-religiösen Lage nur zwei: Unglück nämlich und Frevel. Dabei handelt es sich beide Male um das Unangenehme, welches von dem Leben in der Pflicht und Hoffnung der Glaubensfrömmigkeit abhält; nur daß wir unter Unglück das Unangenehme verstehen, soweit es durch den Lauf der Dinge überhaupt, unter Frevel, soweit es auch durch bösen Willen von Menschen herbeigeführt ist.

Beides indessen betrachten wir hier nicht als Erlebnis je für

sich allein, also nicht als bloßes durch Unglück oder Frevel hervorgebrachtes Leid, sondern in seiner Bedeutung für die Offenbarung, eben als Umstand der sittlich-religiösen Lage! Und da wird das Leid zur seelischen Not, und diese Not heißt Schuld, sobald wir selbst durch eigenen Frevel uns in Not gebracht haben.

Was wir also zu bedenken haben, ist genau gesagt die seelische Not, in die wir durch Unglück oder Frevel gebracht werden, und die Schuld, die wir selbst auf uns laden.

ב. Sittlich-religiöse **Not** in diesem Sinne ist ein anscheinendes Mißverhältnis zwischen dem natürlichen Laufe der Dinge, welcher infolge von Unglück oder Frevel nun Unangenehmes bringt, und der Herrschaft einer sittlichen Weltordnung (unter einem sie begründenden Gotte). Sie scheint die Vertreter eines Lebens des Glaubens und der Liebe Lüge zu strafen, indem sie deren Glauben und damit ihren Liebeswillen nicht als rechte Weisheit, sondern als Irrtum, als Wahnwitz hinstellt.

Das bedingt den Offenbarungsdienst in ganz bestimmter Weise. Unter diesen Umständen muß er dennoch zum Zeugnis werden für die Gnadenwahrheit; er muß zum Zeugnis werden für die Gnadenwahrheit trotz dieser hinderlichen Umstände.

Leidet also ein Mensch seelisch an der Not des Lebens und wird er in solchem Sinne ein zu Bedienender, so hat der Dienende diesmal die Aufgabe, die Not zu erweisen als etwas, das nicht zum Unheile, zur Verzweiflung dienen muß, sondern das — trotz allen widerstreitenden Scheines — zum Heile dienen kann. Der Offenbarungsdiener kann dies erweisen, einmal an sich selbst als Mitleidendem, indem er sich durch die Not nicht erschüttern läßt, weder wenn sie ihn, noch wenn sie Andere betrifft, sondern der Gnade Gottes gewiß bleibt. — Sodann kann er es erweisen durch ein entsprechendes Eingreifen in den notvollen Lauf der Dinge, indem er sie zu verwenden sucht zum Heile dadurch, daß er sie dem zu Bedienenden gemäß zu beseitigen, zu beschränken, unter Umständen aber auch noch zu lassen sucht.

Bei solchem Verhalten verliert die Not das Gepräge sinnlosen Zufalles, grauser Unvernunft und entpuppt sich als Prüfung und als Gelegenheit zur Liebesbetätigung und bleibt kein Hindernis, sondern wird geradezu ein Fördernis der Glaubensfrömmigkeit.

ג. Sittlich-religiöse **Schuld** bietet sich dar als etwas Aehn-

liches, als ein Sonderfall sittlich-religiöser Not überhaupt. Hier beruht die Not einmal darauf, daß der Notleidende bedrückt wird durch das Mißverhältnis seines Willens und Verhaltens zu der von ihm unbezweifelten Gültigkeit der Liebespflicht, des göttlichen Willens. Er bestreitet die Möglichkeit einer guten Welt nicht, er glaubt an die Notwendigkeit heiligen, seligen Daseins; aber er fürchtet sich selbst und Viele, ja die Meisten davon ausgeschlossen.

Oder die Not beruht darauf, daß der in Not Befindliche seiner Notlage gar nicht deutlich bewußt ist, daß er sie zum mindesten nicht anerkennt, indem er bei seinem bösen Willen beharrt, die Gültigkeit der Liebespflicht mißachtet, kurz unbußfertig seiner Sünde lebt.

Aus diesen beiden Möglichkeiten empfängt der Offenbarungsdienst wiederum bestimmte Bedingungen. Das Gemeinsame im Dienste an beiden Fällen ist nur dies, daß es gilt, dem in der Schuld Befindlichen aus der Schuld herauszuhelfen.

Es muß also den Unbußfertigen aller Art gegenüber (sowohl gegenüber den Heiter-leichtsinnigen wie gegenüber den Roh-verbissenen) der heilige Ernst und die Gültigkeit der Liebespflicht gewahrt werden. Dies muß geschehen einmal innerhalb des den Unbußfertigen nicht unmittelbar belangenden Bereiches der eigenen Lebensführung des Dienenden dadurch, daß der Offenbarungsdiener in seinem eigenen Verhalten der Liebespflicht getreu verfährt und so das Recht und die Größe liebestreuen Lebens bezeugt [1]. Sodann aber auch in allem, wodurch der Dienende in den Lebensbereich des Unbußfertigen eingreifen kann, indem er dort unerbittlich aller Mißachtung der Liebespflicht entgegentritt und ihr mindestens in allen Werken zum Siege zu verhelfen sucht. Das Wort: „Gott widerstehet den Hoffärtigen“ muß in entsprechender Weise von dem Diener durchgeführt werden; er muß dem Unbußfertigen die Zähne zeigen. Gott läßt sich nicht spotten, und sein Diener darf sein nicht spotten lassen.

Den Zerknirschten, Verzweifelten, den also eigentlich Bußwilligen, nur Verzagten gegenüber dagegen kommt der Gedanke Jesu aus Jesaias (42 3) zu seinem Rechte,

---

[1]) Vita clerici (richtiger: Christiani) — Evangelium populi.

daß das zerknickte Rohr nicht zerstoßen und der glimmende Docht nicht ausgelöscht werden dürfe.

Anerkannt ist von solchen Notleidenden die Gültigkeit der Liebespflicht. Ihre Gefahr besteht darin, daß sie in dem Wahne, ihr Los sei verloren, sich zu neuer Treue nicht aufzuraffen vermögen. Da gilt es also, die Barmherzigkeit des Lebensgesetzes, die Gnade Gottes, hervorzukehren. Und wiederum kann auch dies geschehen im eigenen, Andere nicht unmittelbar belangenden Lebensbereiche des Dienenden selbst, insofern er bei eigener Schuld — wohlgeachtet alles Ernstes der Sünde und Schuld — doch nicht verzweifelt, sondern von jedem Falle im Vertrauen auf die Gnade sich zu erheben und fürder zusammenzunehmen versucht und durch solches bekundetes Verhalten dem Verzagten ein ermutigendes Beispiel sowohl des heiligen Ernstes als auch der Hoffnung gibt. Andererseits wird als Dienst hier angezeigt die Aufgabe, in den Lebensbereich des bußfertigen Verzweifelten einzugreifen und durch Worte und Verhalten, ausdrücklich und stillschweigend für das Bestehen einer Gnadenhoffnung zu zeugen.

Soviel etwa läßt sich a priori erkennen über die Bedingtheit des Offenbarungsdienstes durch die Umstände der sittlich-religiösen Lage.

IV. Kapitel.

Der Offenbarungsdienst und die sichtbare Gemeinde.

1. Ist eine dauernde Verbindung Glaubender erforderlich?

a) **Die Erforderlichkeit von Verbindungen überhaupt.** Bis hieher hatten wir gesprochen von der Mithilfe beim Glauben *überhaupt*, von der Art der Liebesübung *überhaupt* und hatten ihr Wesen und ihre Bedingungen erörtert. Jetzt sind wir auf dem Punkte angekommen, an welchem zu untersuchen ist, ob eine Kirche, also etwa eine Verbindung Glaubensgewisser, für diese Arbeit erforderlich ist.

Wir bescheiden uns aber zunächst, lassen einen irgendwie herkömmlich gearteten Begriff von Kirche noch aus dem Spiele und fragen zunächst nur: Ist für den Offenbarungsdienst *überhaupt* *eine Verbindung* von Menschen *erforderlich*?

Diese Frage führt uns an das Gebiet heran, auf welchem die empirische Sonderart des Hilfsbedürftigen, des Helfers und der Umstände bereits eine Rolle spielt. Wir können da also a priori nicht allzuviel als gewiß behaupten, immerhin aber doch sagen: Es ist auf jeden Fall möglich, daß die Aufgabe des Offenbarungsdienstes vom Helfer Mittel und Gaben fordert, über die gerade er und er für sich allein nicht verfügt, die aber bei Mehreren anzutreffen wären oder ihnen zu Gebote ständen; es ist also damit zu rechnen, daß viele von Einzelnen nicht lösbare Einzelaufgaben der Liebe von einer Verbindung Mehrerer gelöst werden könnten.

Daß es in solchem Falle, wo doch die Aufgabe Pflicht und solch eine Art von Verbindung das unumgängliche Mittel ihrer Erfüllung ist, somit auch Pflicht ist, eine derartige Verbindung zu gründen, ergibt sich ohne weiteres.

b) **Die Erforderlichkeit von wechselnden Verbindungen.** Es ist damit aber noch nicht gesagt, daß eine solche Verbindung von Dauer sein müsse, oder gar, daß es nur eine einzige solche Verbindung geben müsse. Im Gegenteil! Nicht allein, daß es der Hauptaufgabe nicht widerspräche, wenn sich öfters solche Verbindungen zu Einzelaufgaben der Liebe bildeten und wieder lösten, nein, es entspricht sogar der Natur der Einzelaufgaben, wenn das geschieht.

Niemals sind zwei Fälle im Leben völlig gleich. Die Größe der Aehnlichkeit richtet sich nach der Größe der Anzahl von gleichen Einzeleigenheiten im fraglichen Falle. Es ist damit zu rechnen, daß die Mischung der gleichen und ungleichen Züge von Fall zu Fall verschieden sein wird.

Sofern daher ganz genau jedem einzelnen Falle entsprechend gehandelt werden sollte, wäre sogar für jeden Fall eine neue, wieder anders zusammengestellte Verbindung von Helfern erforderlich.

Die richtige Art der Zusammenstellung so bis ins Einzelste zu erkennen, sind wir aber nicht fähig, können sie also erst recht nicht befriedigend bewerkstelligen. Selbst wenn wir Menschen mit den gerade erforderlichen Gaben fänden, so träfen wir vielleicht in diesen Menschen wieder Eigenheiten an, die für den gehegten Zweck störend wären. Die ideal richtige Helfergruppe läßt sich also wohl streng genommen kaum jemals genau bilden; selbst im günstigsten Falle wird das Gebilde ein Notbehelf sein.

Aber das ist klar: dem Wesen der Einzelaufgaben würde eher

ein stetiger Wechsel in der Zusammensetzung der Helfergruppen entsprechen als dauernde Gleichheit.

c) **Die Nötigung zur Vergröberung der Maßnahmen ein Grund zur Dauer der Verbindung.**

Andererseits müssen wir bei der Beschränktheit unserer Fähigkeiten als Gruppenbildner oder auch Gruppenglieder bei unseren Maßnahmen ein Vergröberungsverfahren anwenden. Sobald wir eine Gruppe nicht nur für einen absolut einzelnen Fall, für eine Einzelhandlung eines Einzelfalles bilden wollen, sondern für die Einzelhandlungen eines Einzelfalles oder für eine, wenn auch noch so beschränkte Zahl von Einzelfällen, so vermögen wir bei solcher Gruppenbildung niemals die Gesamtheit der Einzelzüge dieser Handlungen und Fälle zu berücksichtigen, sondern immer nur eine beschränkte Anzahl in den Handlungen jedesmal vorkommender (insofern also auch: gleicher) Momente. Nur durch das Absehen von einer bedeutenden Zahl von Einzelmomenten wird also die Gründung einer Gruppe, die nicht nur einer ganz vereinzelten Handlung dienen soll, überhaupt erst möglich. Vergröberung bei der Berücksichtigung und größere Dauer einer Verbindung — oder größere Dauer einer Verbindung und Vergröberung bei der Berücksichtigung bedingen und fordern einander.

So findet man sich zusammen z. B. in der Jugendpflege, in der Fürsorge für verwahrloste Kinder oder für Trinker, in der Bewahrung unmündiger Leser, in der Förderung des Kunstgeschmacks, in der Mission unter den Heiden. Aber es liegt am Tage, daß in all den Objekt- und Subjektgruppen dieser Arbeiten immer nur eine verschwindend kleine Anzahl von vorwiegend bei allen gleichen Merkmalen der Arbeitsob- und -subjekte berücksichtigt und in Rechnung gestellt wird.

Indessen muß man hierbei immerhin doch beachten, daß an der eigentlichsten Arbeitsstätte innerhalb dieser Gruppen sich meist doch wieder ganz kleine Grüppchen zusammenfinden, bei denen den Erfordernissen der Einzelfälle besser Rechnung getragen wird. Die heimische Gruppe eines Missionsvereins z. B. ist ein ganz grob zusammengefügtes Gebilde: von Helfern, die einen gewissen, halbwegs sachlichen guten Willen und ein gewisses, mehr oder weniger geläutertes Verständnis des Christentums und infolgedessen ein Bewußtsein der Notwendigkeit besitzen, das Christentum zu verbreiten. Diese Gruppe will dienen den Heiden, d. h. aber

hier nur: Menschen überhaupt, welche nicht ausgesprochenermaßen Christen sind. — Das ist die ganze große Zahl der berücksichtigten Merkmale. — Ungleich feiner muß an Ort und Stelle der eigentlichen Arbeit der Missionar bei der Auswahl seiner Objekte, bei der Wahl der Subjekte seiner Arbeit und bei der Beachtung der Umstände vorgehen. Daher wird dort an Ort und Stelle viel sorgsamer bei der Bildung der Arbeitsgrüppchen auf Gaben und Fähigkeiten eigenster Art Rücksicht genommen und gegebenen Falles oft genug gewechselt werden müssen.

Und so liegen die Dinge bei allen ähnlichen Arbeitsgebieten. —

Fassen wir nun zusammen, was sich bis jetzt in diesem Kapitel bei der Untersuchung herausgestellt hat:

Jeder Einzelfall erforderte eigentlich seine eigene einzigartige Gruppe von Hilfskräften.

Da wir dem nicht völlig Genüge zu tun vermögen, so müssen wie bei der Gruppenbildung vergröbern und nach gewissen Gesichtspunkten einige in verschiedenen Fällen gleich auftretende Züge berücksichtigen, woher dann die so gebildeten Gruppen mehr Dauer haben können.

d) **Die Erforderlichkeit einer und zwar dauernden Verbindung.** Nun würde es aber leichtsinnig sein, das Auftreten jeglicher Einzelaufgabe müßig abzuwarten und sich erst im letzten Augenblicke zu ihrer Lösung anzuschicken. Man gäbe sich dabei grundlos der Zuversicht hin, daß sich schon noch beizeiten genug und auch geeignete Mitarbeiter finden würden, die willig und fähig wären, die vom Einzelnen nicht zu leistende Aufgabe mit anzugreifen. Das Wort, einen Propheten wie Mose werde Gott den Söhnen Israels seinerzeit schon erwecken aus ihren Brüdern, hat nicht den Sinn, uns zum müßigen Abwarten zu ermutigen!

Es ist daher Pflicht, eine Verbindung solcher Menschen zu versuchen, die a priori auf alle Fälle gewillt sind, alle etwa auftauchenden Sonderaufgaben der Liebe nach ihren Gaben mit zu lösen, damit jederzeit gleichsam eine Sanitätswache zur Verbindung aller Wunden und zur Leistung aller Hilfe vorhanden sei.

Allein die Pflicht würde dahinfallen, wenn eine solche Verbindung aus sonstigen Gründen unmöglich wäre; denn es kann niemand verbunden sein, etwas herzustellen, das sich nicht herstellen läßt.

Indessen könnte es doch der Fall sein, daß es zwar unmöglich

wäre, eine Verbindung Glaubender rein herzustellen, nicht aber, eine solche Verbindung in annähernder Weise rein zu begründen. Sollte dann etwa eine solche nicht ganz dem Ideale entsprechende Verbindung wenigstens eine verhältnismäßig größere Gewähr bieten für die Auftreibung erforderlicher Liebeshelfer, so wäre es alsdann wieder als Pflicht erkannt, wenigstens eine solche halbwegs entsprechende, einige Vorteile bietende Verbindung zu versuchen.

Was ist nun wirklich zu erreichen möglich?

2. Ist eine Dauerverbindung Glaubender möglich und wieweit, welchermaßen?

a) Von der **Modalität** einer solchen Dauerverbindung: **Ist eine Dauerverbindung Glaubender überhaupt möglich?** Das entscheidende Merkmal für die Tauglichkeit zum Liebesverbande ist der Glaube, d. h. die das Gefühl mitumfassende Gewißheit der Glaubensgedanken und die daraus erfolgende Pflichtwilligkeit.

Wer diesen Glauben hat, ist im wesentlichen zum Liebesdienste befähigt. (Denn die Fähigkeit, für den Glauben nun auch in Aeußerungen zu zeugen, darf bei jedem, der Mensch ist und Glauben eben hat, in irgend einem Maße vorausgesetzt werden.)

Wie die Mischung der Aeußerungsfähigkeit, d. h. also der Gaben (die von der gradweisen Verschiedenheit aller bei Menschen vorkommenden natürlichen Sondergaben abhängt) bei dem zu Prüfenden geartet sei, ist für die Befähigung zum Liebesdienste zwar bedeutsam, aber nicht wesentlich.

Jene sittlich-religiöse Voraussetzung, die Glaubensgewißheit, ist entscheidend; die natürlichen Aeußerungsfähigkeiten gewinnen den Wert von Zeugnismitteln für den Glauben eben immer erst unter der Voraussetzung, daß der Glaube bei dem Zeugen auch vorhanden ist.

Nun gibt es aber für dies bei der Befähigung entscheidende Merkmal, für diese Glaubensgewißheit kein untrügliches, empirisch unzweifelhaft feststellbares An- und Kennzeichen. Und da nun obenein glaubens- und liebesfremde Beweggründe den Beitritt zum Verbande der Liebe anraten können, so muß man damit rechnen, daß in den Liebesverband unentlarvt auch Heuchler geraten. Da es also nicht möglich sein wird, die wirkliche Tauglichkeit zum Verbande unzweifelhaft festzustellen, so scheint zunächst eine reine Verbindung Glaubender nicht möglich zu sein.

Wir hatten aber oben gezeigt, daß die Pflicht, einen solchen Verband zu gründen, damit keineswegs aufgehoben sei, wofern nur ein solcher Verband eine wenigstens verhältnismäßig größere Gewähr für die rechtzeitige Auftreibung erforderlicher Liebeshelfer bietet. Die bietet er aber!

Entscheidend ist Zweierlei!

Zunächst: Es widerstreitet dem Glauben, sich zu verstecken; es liegt vielmehr in seinem Wesen als eine Pflicht beschlossen, von sich und für sich zu zeugen!

Sodann: Es kommt darauf an, daß der Verband klar und deutlich bestimmt sei, nichts anderes zu sein als ein Sammelbecken der vorhandenen Liebeskräfte guten Willens und guter Gaben!

Wird das beides in Betracht gezogen, so ist zunächst eine negative Erkenntnis gewiß:

Da alsdann nämlich nichts in der Verbindung liegt, was einen wirklich Glaubenden von ihr fernhalten könnte, vielmehr erwartet werden darf, daß jeder wirklich Glaubende sich ihr anschließe, so bedeutet dann die Ablehnung des Beitrittes, erst recht aber die Bekämpfung des Verbandes, daß diejenigen, die sich so teilnahmlos oder gar feindselig zeigen, zu dem etwaigen Vorrat Liebeswilliger nicht gerechnet werden dürfen.

Diese sichere Erkenntnis der Nichtwilligkeit, der Glaubenslosigkeit der von einem so gerichteten Verbande Fernbleibenden ist also ein sicherer negativer Gewinn, insofern man die Zahl derjenigen, unter denen man die wirklich Liebeswilligen suchen kann, erheblich verkleinert findet. Es hätte also der Glaubende, dem sich eine Aufgabe eröffnet, zu der er Helfer braucht, wenigstens nicht gänzlich und völlig aufs Geratewohl hin nach Hilfswilligen zu tappen!

Obenein ist nun aber auch positiv Einiges wenigstens als wahrscheinlich auszumachen:

Diejenigen, welche sich dem Verbande anschließen, müssen sich, gleichviel ob sie es aus lauteren oder unlauteren Beweggründen getan haben, gefallen lassen, daß sie als zum Dienste des Glaubens Willige auch wirklich beansprucht werden.

Das bedeutet einen zweiten Gewinn! Der nach Helfern suchende Gläubige kann von jedem dem Verbande Angehörigen guten Willen zu der ihm gewordenen Einzelaufabe des Glaubens erwarten; er braucht nicht erst um guten Willen überhaupt sich zu mühen, sondern die Verbandsmitglieder nur von der Erforderlichkeit

und Dienlichkeit seines Planes zu überzeugen. Und die Heuchler müssen dabei guten Willen wenigstens heucheln, oder sie verraten sich und können ausgeschieden werden. Es ist also mindestens wahrscheinlich, daß man im Verbande wirklich Liebeswillige findet.

Endlich würde die Sammlung solcher wahrscheinlich Liebeswilliger im Verbande noch den Vorteil bieten, daß die Bekanntschaft, die sich in solchem Verbande anbahnt, das Urteil über die verschiedenen Gaben der Mitglieder erleichtert. Der Schatz an überhaupt in der Menschheit verfügbaren Gaben zur Arbeit für den Glauben ist gesammelt und etwas übersichtlicher gemacht.

Die Möglichkeit, einen Verband zu gründen, der eine wenigstens verhältnismäßig größere Gewähr für die rechtzeitige Auftreibung erforderlicher Liebeshelfer bietet, ist damit erwiesen, so daß die Pflicht, ihn zu gründen, bestehen beibt, auch wenn der Verband als reiner Verband wirklich Glaubender nicht gegründet werden kann.

b) Von der **Qualität** einer Dauerverbindung zum Offenbarungsdienste: **Wie weit ist eine Dauerverbindung zum Offenbarungsdienste eine Verbindung wirklich Glaubender?** Wie weit läßt sich unser Verband als reiner Glaubensverband zustandebringen? Was darf und was kann von seinen Mitgliedern gehalten und von ihnen erwartet werden?

Diese Frage ist im wesentlichen, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch der Sache nach bereits im voraufgehenden Abschnitte beantwortet worden. Wir brauchen daher hier nur noch das Ergebnis zusammenzufassen.

In der Menschheit kommen folgende Gruppen in Betracht: die offenkundig Nichtglaubenden, die insgeheim Nichtglaubenden, die insgeheim Glaubenden, die offenkundig Glaubenden.

Die offenkundig Nichtglaubenden werden unserm Verbande und zwar, wenn er sachgemäß rein, wie oben beschrieben, gegründet ist, am allerwenigsten angehören. Sie werden ihm fernbleiben oder, sollten sie ihm zufällig noch angehören, mit Sicherheit ausgeschlossen werden können.

Die insgeheim Nichtglaubenden halten aus irgend einem unlauteren Grunde damit hinterm Berge, daß sie den Glauben nicht teilen. Entweder werden sie nur, wenn sie den

Glauben nicht heucheln, fernbleiben, oder sie werden ihn eben aus fremden, auf keinen Fall aber sittlichen Beweggründen vortäuschen, daraufhin Mitglieder werden und es bleiben, bis sie sich verraten. Diese sind also die erste Gruppe im Verbande: Glaubensheuchler! Von ihnen kann wirklicher Glaubensdienst nur so lange erwartet werden, als die äußerliche Mitgliedschaft und dem Aeußeren nach glaubensdienliche (legale) Handlungen ihren unsittlichen Zwecken dienen. Sobald der Verbands- und ihr eigner Zweck verschiedenes Verhalten erfordern, werden sie mehr oder weniger deutlich versagen.

Zunächst allerdings werden sie den treuen Willen heucheln müssen und es also auch tun. Ihn zu heucheln ist auch nicht so schwierig. Bei der Erheuchelung also bloß des guten Willens ist nicht zu erhoffen, daß sie sich verraten. In der Erheuchelung dagegen der aus gutem Willen zu erwartenden Taten, besonders O p f e r, — in der M a t e r i e der Glaubensäußerungen werden natürlich Fehler genug vorkommen, die dann auch zu ihrer Entlarvung führen können.

Solange allerdings ihre Heuchelei nicht offenbar geworden ist, kann es durchaus geschehen, daß Aeußerungen, welche diesen Heuchlern annähernd glaubensgemäß geraten, offenbarend wirken.

Jedenfalls müssen sie zunächst, wollen sie nicht entdeckt werden, es sich gefallen lassen, auf guten Willen zum Glaubensdienst beansprucht zu werden. Sie werden vermutlich, wenn sie sich ihrem Dienste entziehen wollen, ihren guten Willen beteuern, aber Abweichung in der Auffassung der Zweckdienlichkeit vorgeschlagener Handlungen der M a t e r i e nach vorschützen.

Da nun nicht unzweifelhaft festgestellt werden kann (es sei denn in dem unten noch zu besprechenden Zuchtverfahren), ob jemand ein Glaubensheuchler oder wirklich ein Glaubender sei, so folgt, daß die Vorsicht, welche wegen der Heuchler von uns bei Beurteilung der Mitglieder angewendet werden muß, gegenüber jedem Mitgliede beobachtet werden muß. Man muß leider darauf gefaßt sein, einen Jeden als Heuchler entlarven zu müssen. Doch darf diese Vorsicht nicht zu einem ausdrücklich zur Schau getragenen Argwohn verleiten, sondern die Heuchelei muß nur als eine immerhin bestehende Möglichkeit stillschweigend mit Takt in Betracht gezogen werden.

D i e i n s g e h e i m G l a u b e n d e n können keinen

triftigen sittlichen Grund haben, ihren Glauben zu verbergen. Daß sie es doch tun, beruht entweder auf Irrtum oder auf Mangel an völliger Treue des Willens oder auf beidem.

Bei dem Irrtum handelt es sich nicht darum, daß die Betreffenden sich entweder einer der historischen Kirchen nicht anschließen, oder daß sie aus einer solchen, in der sie sich zufällig befinden, trotz abweichender Ueberzeugung nicht austreten. Derartige historische Fälle fassen wir an dieser Stelle soeben deshalb nicht ins Auge, weil die historischen Kirchen alle nicht klar herausgearbeitet das sind, was ihrem Wesen nach eine Kirche sein muß. Wir erwägen vielmehr den vorläufig noch rein ideellen Fall der Stellung eines insgeheim Glaubenden gegenüber einer richtig gearteten Glaubensgemeinde. Diese Art der Betrachtung zeigt die wesentlichen Momente klarer und gibt dann auch deutliche Fingerzeige für die in der geschichtlichen Wirklichkeit begegnenden Fälle. —

Jene fernhaltenden Ursachen des Irrtums oder der Mangelhaftigkeit in der Treue sind aber keine Ursachen, welche auf alle Dauer solche Schief- oder Kleingläubigen fernhalten werden. Es wird möglich sein, die Schiefgläubigen über ihren Irrtum aufzuklären und so das Hindernis zu beseitigen, welches vom Anschlusse abhielt; es wird ebenso, wenn auch nicht ganz so leicht, möglich sein, die Kleingläubigen zu ermutigen, daß sie der Schwäche ihres Willens Herr werden und, die natürlichen Gefühle meisternd, mit ihrem Glauben hervor- und der Gemeinde beitreten.

Endlich die offenkundig Glaubenden! Ist der Verband sachgemäß richtig, d. h. nur als Sammelpunkt der Glaubenden für alle vorkommende Arbeit gegründet, so ist kein Grund vorhanden, der zum Fernbleiben aus demselben führen müßte, sondern vielmehr ein unabweislicher Grund vorliegend, der den Anschluß zur Pflicht macht. Daher kann mit größter Wahrscheinlichkeit darauf gezählt werden daß jeder, der Glauben hat, sich dem Verbande anschließe; andernfalls würden die Betreffenden unter die keineswegs hoffnungslose Gruppe III gehören. — Von diesen wirklich Glaubenden darf man sich hinsichtlich guten Willens das Beste versprechen; doch muß, da die Treue des Willens bei niemandem stetig ist, mit gelegentlichem Versagen selbst der Glaubenden gerechnet werden.

Wir fassen das Gefundene zusammen und sagen: Der Verband zum Glaubensdienste wird schwerlich rein ein Ver-

band wirklich Glaubender sein, obwohl das zufällig schon einmal geschehen könnte. Er wird meist außer den wirklich Glaubenden (von denen er um so mehr umfassen kann, je reiner er seinem Wesen gemäß gestiftet ist) eine Reihe von Heuchlern enthalten.

Alle Mitglieder, ehrliche und heuchlerische, werden sich auf guten Willen zum Offenbarungsdienste beanspruchen lassen, die Heuchler freilich nur scheinbar höchstens der Materie der Handlungen nach.

Bei keinem einzelnen Mitgliede kann man unzweifelhaft gewiß sein, daß er wirklich Glauben habe; schließlich kann ein jedes sich zu unserer Ueberraschung als Heuchler verraten.

Jedes Mitglied, auch jedes wirklich glaubende, kann zuweilen seines Glaubens nicht gewiß, seines Willens nicht Meister sein und also möglicherweise versagen.

Was die Gaben anbelangt, so läßt sich darüber a priori nichts angeben. Jedenfalls jedoch darf mit dem guten Willen nicht die gute Einsicht oder gar unsere persönliche Einsicht verwechselt werden. Ein Jeder muß darauf gefaßt sein, daß er auch einmal k e i n e Mitarbeiter für die von ihm angegriffene Sonderaufgabe findet, sei es, daß es an den erforderlichen Gaben in dem zur Verfügung stehenden Kreise fehlt, sei es, daß es trotz guten Willens an der Einsicht fehlt, die Notwendigkeit der von uns gemeinten Einzelarbeit zu begreifen, sei es, daß zwar hinreichende Einsicht vorhanden, aber trotzdem nicht zu erreichen ist, daß jemand sich zur H i l f e bei der von uns gemeinten Arbeit entschließen kann — und dies dann wahrscheinlich deshalb, weil nun auch einmal bei uns der Irrtum, jedenfalls nicht die überzeugende Wahrheit liegt.

So ist denn ein solcher Verband ein gebrechliches Ding, das kann niemand verkennen oder leugnen. Aber trotz allem bietet er dennoch eine Reihe von Vorteilen für den Offenbarungsdienst, wegen deren er nur mit Schuld von einem Glaubenswilligen verschmäht werden kann. Er ist doch trotz allem die dichteste Sammlung wirklich Glaubensgewisser und Glaubenswilliger, ja, es würde außerhalb desselben, wenn er rein gegründet wäre, schwerlich auf guten Willen gerechnet werden können; höchstens dürfte man hoffen, solchen guten Willen zu finden, der zum Offenbarungsdienste nur aus Irrtum (oder aus Kleingläubigkeit) nicht bereit ist, den man also doch immer erst durch Ueberzeugung oder Ermutigung herumkriegen müßte.

Daß er auf alle Fälle mehr für den Glaubensdienst bietet als das im Staate verfaßte Volk, daß also neben den Staatsgebilden jedesmal auch besondere Kirchengebilde erforderlich sind, soll noch unten in Kap. IV Abs. 8 gezeigt werden.

3. Die Subjektsstellung des Verbandes in dem Offenbarungsdienste.

a) Die Subjektsmöglichkeit der **wirklich Glaubenden.** Was man an dem erwähnten Verbande für den Offenbarungsdienst habe, das richtet sich nicht allein nach der Art ihres Mitgliederbestandes. Der Mitgliederbestand in seiner Art läßt immer nur einen Schluß auf die Leistungs möglichkeit zu. Die Bedeutung des Verbandes für den Offenbarungsdienst richtet sich auch bedeutsam danach, in welcher Weise der Verband als Subjekt des Offenbarungsdienstes in Betracht kommen mag, vor allen Dingen danach, ob der Verband mittelbar oder unmittelbar als Subjekt zu gelten hat.

Da ist nun die Frage, I. wieviel, bzw. welche Handlungen überhaupt vom Verbande ausgehen; II. in welchem Maße die wirklich Glaubenden Subjekt dieser Handlungen des Glaubensverbandes zu sein vermögen.

Zu I. Als Handlungen des Verbandes gelten alle Handlungen aller Mitglieder. Wer im Dienste des Glaubens steht, steht darin auch mit allen seinen Aeußerungen. Somit bilden eben alle Handlungen aller Mitglieder zwar die Gesamtheit der Handlungen des Verbandes; indes ist damit noch unerörtert gelassen, ob der Verband dabei unmittelbar oder mittelbar Subjekt ist.

Unmittelbar würde der Verband Subjekt heißen können bei denjenigen Handlungen, die auf Grund einer ausgesprochenen Verfassung des Verbandes von eigens dazu Beauftragten im Namen des Verbandes vollzogen werden. Mittelbar würde er dagegen Subjekt sein bei denjenigen Handlungen, bei denen den Mitgliedern irgendwie freie Hand gelassen ist, die Handlungen also nicht verfassungsmäßig geregelt und vorgeschrieben sind.

Möglicherweise läßt sich aber eine Einteilung in der Weise gar nicht durchführen, daß man eine Gruppe von Handlungen, eine

jede Handlung vollständig, als unmittelbar vom Verbande ausgehend — eine andere Gruppe, auch jede Handlung vollständig, als nur mittelbar vom Verbande ausgehend hinstellt. Sondern vielleicht wird so geteilt werden müssen, daß alle Handlungen in einer Hinsicht, etwa der Form nach, unmittelbar, in anderer Hinsicht, etwa der Materie nach, nur mittelbar dem Verbande angerechnet werden müssen. — Wir können diese Frage hier noch nicht entscheiden, sondern sie zunächst nur erst aufwerfen.

Zu II. In welchem Maße vermögen die wirklich Glaubenden Subjekt der Handlungen des Verbandes zu sein?

Gelten Handlungen von Mitgliedern als Handlungen des Verbandes, so können die Glaubenden doch nicht als Subjekt aller dieser Handlungen angesehen werden.

Seine eigenen Handlungen zwar kann jeder Glaubende voll verantworten, in jeder Hinsicht. Es kann nicht eingewendet werden, daß er in die Lage gebracht werden könnte, ihm als unrecht erscheinende Handlungen im Auftrage des Verbandes vollziehen zu müssen. Im Staate zwar könnte dieser Schein eher entstehen. Denn dem Staate, einem Staate vermag sich niemand zu entziehen, auch nicht immer durch Auswanderung, da der Fall gedacht werden kann, daß es keinen Staat gäbe, in dem jemand seines Gewissens völlig leben könnte. Einer Kirche dagegen kann man sich entziehen, indem man aus ihr aus- (oder ihr nicht bei-) tritt, eine neue aufsucht, u. U. erst gründet oder indem man im äußersten Falle für sich allein bleibt. So vermag man dem Kirchentum und seiner etwaigen Vergewaltigung leicht zu entgehen, während man unter der Vergewaltigung des Staatslebens immer bleibt. Aber selbst im Staatsleben bleibt schließlich die Möglichkeit des passiven Widerstandes, u. U. bis zum Märtyrertode offen, so daß an der Möglichkeit, die eigenen Handlungen voll zu verantworten, kein Zweifel besteht.

Anders ist es mit der Verantwortung oder Subjektstellung des wirklich Glaubenden gegenüber den Handlungen aller Andern. Hier kann von einer Verantwortung nur soweit die Rede sein, als solche Handlungen unmittelbar als Aeußerungen des Verbandes gelten — es könnte der Glaubende also nur verantwortlich gedacht werden, soweit die Handlungen als ausdrücklich vom Verbande seiner Verfassung nach entweder vollständig oder in bestimmter Hinsicht aufgetragen oder gutgeheißen werden. Allein selbst

diese Verantwortung ist beschränkt. Es könnte geschehen, daß der entscheidende Einfluß im Verbande an die Heuchler überginge und daher dann Handlungen vom Verbande ausgingen (oder in bestimmter Hinsicht wenigstens ihm zuzurechnen wären), die ein Glaubender nicht billigen könnte. Da würde also die Subjektstellung der Gläubigen aufhören müssen, und es würde ihnen obliegen, das klar zu bezeugen, entweder durch Protest und Gegenmaßnahmen noch innerhalb des Verbandes oder, wenn das als aussichtslos erkannt würde, durch Ausscheiden und Aufsuchen bzw. sogar Gründung eines neuen Verbandes. Derartige Erwägungen sind ja in der Tat des öfteren bei sogenannten „Fällen" (z. B. „Union" in Hessen) angestellt worden, und die innerlich Beunruhigten sind wirklich aus dem Verbande geschieden, oder sie sind in Opposition gegen das ihnen Anstößige im Verbande verblieben und haben damit deutlich ihre Subjektstellung gegenüber der Betätigung des Verbandes begrenzt.

Hiernach wird deutlich sein, in welchem Maße die wirklich Glaubenden als Subjekt im Verbande gelten können: hinsichtlich ihrer eigenen Handlungen völlig, hinsichtlich der Handlungen der Andern nur, soweit sie entscheidenden Einfluß auf die unmittelbare Subjektstellung des Verbandes zu Handlungen seiner Mitglieder haben und ihn auch — indem sie sich nicht ausdrücklich dagegen verwahren, bzw. ganz austreten — stillschweigend (durch Gewährenlassen) oder ausdrücklich, jedenfalls aber: wirklich ausüben.

b) Die Subjektstellung des Verbandes hinsichtlich der **Materie** der Handlungen. Wir hatten es vorhin als Frage aufgeworfen, ob der Verband unmittelbar Subjekt sein könne (wenn nicht zu allen Handlungen vollständig, so doch I. zu einem Teile der Handlungen vollständig, zum andern nicht oder II. zu allen Handlungen in teilweiser Hinsicht).

Nun kann man an einer Handlung erschöpfend unterscheiden nach Form und Materie (d. h. nach Meinung und Erscheinung) der Handlung. Dabei verstehen wir unter der Form, der Meinung der Handlung das Verhältnis des Getanen zum Gewissen des Tuenden, unter der Materie, der Erscheinung der Handlung dasjenige, was, empirisch feststellbar, vom Tuenden verursacht wird.

Dem Verbande als einem Verbande zum Offenbarungsdienste liegt eigentlich nur etwas an der Form der Hand-

lungen, daran, daß sie Zeugnisse, freilich auch daran, daß sie richtige Zeugnisse seien.

Zeugnisse überhaupt sind sie, sofern sie wirklich aus Glaubenstreue hervorgehen. Richtige Zeugnisse sind sie dann, wenn sie zu dem zu Bedienenden auch so passen, daß sie offenbarend wirken.

Ob nun ein Zeugnis ein richtiges Zeugnis sei, das können am ehesten diejenigen beurteilen, die an Ort und Stelle sind, die also den Objekten gegenüberstehen. Wollte der Verband das Urteil über die Richtigkeit der Handlungen beanspruchen, so müßte er Organe allerzeit allerorten haben. Das ist nicht möglich, oder es ist nur in der Weise möglich, daß er das Urteil über die Richtigkeit der Handlungen eben seinen Mitgliedern anheimstellt und von Verbands wegen auf eine Anweisung hinsichtlich der Materie der Handlungen, d. h. eben hinsichtlich der Richtigkeit der Handlungen verzichtet.

Das ist nun nicht so gemeint, als sollte der Verband sich hinsichtlich der Richtigkeit der Handlungen völlig gleichgültig verhalten. Wir werden zeigen, daß ihm Besprechungen und Beratungen hinsichtlich der Richtigkeit (d. h. der Materie) wohl anstehen. Aber eine Verordnungsgewalt darüber kann ihm nicht zugemessen werden, und das aus folgendem Grunde nicht:

Es liegt gerade im Wesen der Gewissenhaftigkeit, der Glaubenstreue, daß der Handelnde handelt auf eigene Erwägung und Verantwortung hin; daß er also nicht handelt unter Verzicht auf eigenes Urteil über die Dienlichkeit, also auf die Autorität von Andern hin, sondern nur aus eigener vernünftiger Erwägung: nach bestem Wissen und Gewissen. Gibt man dies preis, so gibt man die Sittlichkeit und das Wesen des Glaubens, wie wir ihn ganz zu Anfang nach Luther beschrieben haben, selbst preis und erniedrigt den Menschen zum Werkzeug in der Hand von Oberen. Hier stoßen wir auf das Problem der Probabilität und des unbedingten Gehorsams, wie es in der katholischen Kirche durch die Jesuiten zur Sprache gebracht ist. Wir erklären demnach, daß wir hinsichtlich der Richtigkeit (d. h. der Materie) der Handlungen keinerlei Befehlsgewalt des Verbandes anerkennen, sondern die völlige Freiheit des Einzelmitgliedes aufstellen müssen. Was der herrschenden Gewalt des irgendwie verfaßten Verbandes zusteht, ist nur das Recht der Erörterung und Besprechung einer jeden Handlung nach ihrer

Richtigkeit. Dies freilich könnte nur derjenige bestreiten, der dem Einzelnen Irrtumslosigkeit zuschreiben wollte.

Nur so auch vermag, wie soeben schon angedeutet ist, der Zeugnischarakter, d. h. die Glaubensform in der Meinung der Handlungen gewahrt werden, welche dem Verbande ja über alles gehen muß. Denn Zeugnischarakter hat eben eine Handlung nur dadurch, daß sie aus meinem Wissen und Gewissen, aus dem Urteile auf Grund meines Glaubens hervorgeht, nicht aber aus einem Zwange, dem ich mich füge unter Verzicht auf mein, wie ich da meine, besseres Wissen und Gewissen, aus anderen Gründen, die aber nicht heilig sein können.

Allerdings kann mein Urteil das Urteil von Mehreren werden, wenn ich sie überzeuge oder sie sich von der Richtigkeit meines Vorhabens überzeugen — aber eben: überzeugen! Dann können sich in der Tat Mehrere zu der Materie nach gleichen Handlungen verbinden. Nun könnte man sagen: So vermag sich also auch der Verband auf solche Weise zusammenzufinden und sich so auf das gleiche Urteil hinsichtlich der Materie der Handlungen zu begründen und verfassen. Gewiß: daß er sich in dem Urteile über Materie von Handlungen hin und wieder, vielleicht auch des öfteren und breiteren zusammenfinde, mag wohl geschehen. Aber das kann nicht von Dauer sein, da die Mannigfaltigkeit der Fälle unendlich und Einmütigkeit des Urteils hinsichtlich derselben nicht a priori als gewiß ausgesprochen werden kann. Ueber die materielle Richtigkeit des Handelns kann man eben in vollem Glauben und aller Treue verschiedenen Urteils sein. Wer sich zu einem von mir der Materie nach als erforderlich erkannten Unternehmen nicht werben läßt, sondern die Mitarbeit dabei ablehnt, ist darum durchaus nicht als ein Ungläubiger zu bezeichnen.

Man denke doch nur an das pflichtmäßige Verhalten eines Jeden in der Politik! Sollte da der Verband sich auf eine politische (d. h. doch materiell orientierte) Auffassung hin begründen? Es ist ausgeschlossen und uns gerade an unserer Stellung zur katholischen Zentrumspolitik aufs deutlichste bewußt. — Das Entsprechende ließe sich aber auch veranschaulichen an der Stellung der Christen z. B. zum kirchlichen Vereinswesen, zur Kirchenpolitik und zu vielen andern materiell bezeichneten Fragen.

Kurz, wir werden dabei bleiben dürfen, daß sich auf die Materie der Handlungen hin der Verband nicht zusammenschließen kann und

darf, sondern daß ein Zusammenschluß und -halt nur möglich ist hinsichtlich der Form der Handlungen.

Die anfangs ausgesprochene logische Möglichkeit, den Verband zum unmittelbaren Subjekte eines Teils der Handlung, dabei aber dieser Handlungen in jeder Hinsicht, zu machen, erweist sich also der Sache nach als ausgeschlossen. Vielmehr zeigt sich, daß der Verband die Verantwortung hinsichtlich der Richtigkeit, der Materie, der Handlungen dem einzelnen Mitgliede zu gewissenhaftem, freiem Ermessen überlassen muß.

Nun steht aber doch jedes Mitglied mit all seinen Aeußerungen im Offenbarungsdienste. Und in der Absicht, offenbarend zu wirken, ist es eins mit dem Verbande. Und da das Daseinsrecht des Verbandes beruht auf seiner Eigenschaft als Sammelpunkt der vorhandenen Kräfte guten Willens und guter Gaben zum Offenbarungsdienste, jeder Einzelne den Verband also angeht hinsichtlich seiner Verwendbarkeit als Mittel und Helfer, so hat der Verband ohne Zweifel dennoch — wenn auch nicht hinsichtlich der Materie meines Tuns — Rechte an mich. Und somit kommen wir auf die andere Frage, wie es sich denn verhalte mit der Subjektstellung des Verbandes hinsichtlich der Form, der Meinung, der Glaubenstreue in den Handlungen. Vorerst aber sei uns gestattet, einem verbreiteten Mißverständnisse über das Wesen des Verbandes in einer kurzen Zwischenabhandlung entgegenzutreten. Wir meinen die Auffassung, als bestehe das Wesen der Kirche darin, Kultusanstalt zu sein, d. h. den sogenannten Gottesdienst (das Wort) und die Sakramente, etwa auch die Einzelseelsorge zu verwalten.

Zwischenabhandlung über Wort, Sakramente und Seelsorge oder über das Predigtamt.

Auch die kultischen Gottesdienste mit Predigt und Sakramenten, die Kasualien und die amtliche Seelsorge sind Handlungen, der Materie nach bezeichnet. Und eben darum können sie nicht die Gemeinde zum unmittelbaren Subjekte haben, sondern sind anzusehen der Materie nach als Handlungen einzelner Gemeindeglieder, die daran beteiligt sind.

Als solche Gemeindeglieder haben zu gelten etwa: der mittelalterliche Stifter, der das Pfarrgut gegeben hat, der Baumeister, der die Kirche geschaffen hat, der Pastor, der Liturgie und Predigt hält, schließlich auch z. T. die Verfasser der Bibeltexte und die

Uebersetzer der Texte, jedenfalls diejenigen, welche die Verantwortung dafür tragen, daß sie im Gottesdienste verlesen werden, die Liederdichter und Komponisten, die Verfasser der Agende, etwa auch in protestantischen Gegenden die lokalen Urheber der Reformation, welche aus den Meßgottesdiensten evangelische machten, der Organist, der Chorleiter, die Chorknaben oder ihre Eltern, auch der Küster, der den Raum heizt und instandhält, die Gemeindeglieder, welche durch den Besuch des Gottesdienstes, durch ihren Gesang und bei der Predigt durch Aufmerken tätig sind, endlich die Christen, welche dergleichen Gottesdienste verwaltend erhalten. — So ruht also Pfarramt, Gottesdienste, Seelsorge auf den Stiftungsgaben des deutschen Königs Ottos I. z. B. oder des Grafen von N. oder des Kaufherrn Q., der Dichter und Künstler der Vergangenheit, verschiedener Behörden und auf der Tätigkeit der Feiernden. Das sind die Leute, die so, der Materie nach, auf diese Weise der Offenbarung haben dienen wollen oder es noch wollen. Die wollen Gott und dem Glauben so dienen! Die verüben als Subjekte solchen Dienst, teils mittelbar wie die früheren Geschlechtern Angehörigen, teils unmittelbar wie die Lebenden. — Es ist aber durchaus nicht gesagt, daß jeder Christ diese Gottesdienste und dies Pfarramt ansehen müsse für etwas, das dem Glauben wirklich diene. Es kann jemand das bestreiten, von diesen Veranstaltungen sich fernhalten, ja sie in dieser oder gar jeder Form bekämpfen und doch den Glauben in Erkenntnis und Willen haben!

In einem andern Falle wiederum könnten Predigtamt und Gottesdienst andern Subjekten zur Last fallen und statt des mittelalterlichen Stifters könnten beitragleistende Mitglieder der Gegenwart gelten, und was dergleichen Verschiedenheiten mehr sind.

Jedenfalls steht der Verband als solcher zu diesen Gottesdiensten, zu welche uns seit Jahrhunderten die Kirchenglocken rufen, zu diesen Zeremonien, mit welchen wir die Familienvorfälle von der Geburt bis zum Tode begehen, aufs Wesentliche gesehen, in einem andern Verhältnisse als zu irgend einem Jugendbunde oder Missionsvereine oder einer sonstigen frommen Stiftung, ja sogar als zu einer kirchenpolitischen Organisation oder endlich als zu dem allein vollbrachten Tun irgend eines Gemeindemitgliedes, etwa der treuen Fürsorge eines Freundes für den andern oder einer Mutter für ihren Sohn.

Die Landeskirchen, als (im wesentlichen wenigstens) Ver-

bände zur Verwaltung des Vermögens, aus welchem Predigt und Sakramentsdienst, sowie Jugendlehre, Kasualien und Seelsorge bestritten werden, etwa auch zur teilweisen Bestellung und Beaufsichtigung dieser Dienste selbst (vgl. Berufung der Kirchendiener, Bestätigung, Kontrolle, Absetzung) sind damit und darin nicht sichtbare Kirche, sondern gehören damit und darin nur als Unterverbände für materiell bestimmte Sonderzwecke zu ihr. Sie stehen mit diesen Dingen zur sichtbaren Kirche wie ein Jünglingsverein oder dergl. zu ihr steht. — Womit sie sichtbare Kirche sein oder werden könnten, davon nun!

c) Die Subjektsstellung des Verbandes hinsichtlich der (Glaubens-) **Form** der Handlungen.

α. Die Modalität der formellen Subjektsstellung: Kann der Verband wenigstens hinsichtlich der Form der Handlungen als Subjekt gelten? Wir kehren zurück zu unserer am Ende des Abschnittes b aufgeworfenen Frage: Wenn denn nun der Verband hinsichtlich der Materie der Handlungen kein Recht hat, dem Mitgliede zu gebieten, wie steht es dann aber mit der Subjektsrolle des Verbandes hinsichtlich der Form, der Meinung, der Glaubenstreue in den Handlungen? Fließt nicht aus der Tatsache, daß der Verband Sammelpunkt der vorhandenen Kräfte guten Willens und guter Gaben zum Offenbarungsdienste ist, ein Recht des Verbandes über die Mitglieder hinsichtlich ihrer Verwendbarkeit als Mittel und Helfer? Wie steht es mit den Rechten des Verbandes an die Form der Handlungen?

Wohl durfte der Glaubende hinsichtlich der Materie seiner Handlungen, hinsichtlich dessen also, was er sinnfällig tat, sich keiner Autorität unterwerfen, auch nicht sich für alle etwa vorkommenden Fälle unter Verzicht auf das Urteil seiner eigenen Vernunft verkaufen, sondern mußte sein eigener Herr bleiben, menschlich gesprochen, oder nur Gottes Apostel sein, glaubend gesprochen. In der Hinsicht steht es mit dem Offenbarungsamte eines Jeden wie mit dem Apostelamte des Paulus, wie er sich im Anfange des Briefs an die Galater ausspricht.

Hingegen sind wir durchaus befugt, hinsichtlich der Glaubensform unserer Handlungen uns einer Aufsicht zu unterwerfen, da eine solche unsern Zeugnisdienst nicht stört, ja sogar zu fördern geeignet ist, so daß die Anerkennung einer solchen Kontrolle nicht bloß erlaubt bleibt, sondern zur Pflicht wird.

Wir hatten die Notwendigkeit einer Sammelstelle aller Arbeitskräfte guten Willens und guter Gaben eingesehen. Wir hatten die Pflicht, uns ihr zu stellen, erkannt.

Wir räumen damit dieser Sammelstelle, diesem Verbande die Befugnis ein, wir erlegen ihm sogar das Amt auf, die Tauglichkeit der Mitglieder unter Aufsicht zu nehmen und zu halten, d. h. Mitglieder aufzunehmen und zu streichen. Die Aufsicht kann sich aber nach dem Vorhergehenden nur auf die formale Tauglichkeit, d. h. auf die Redlichkeit und Treue des Wollens, erstrecken. Es ist also nur eine Obacht darauf, ob die geführten Mitglieder auch wirklich guten Willen haben oder noch haben, eine Obacht nur auf die Meinung unseres Tuns und Lassens, d. h. aber doch eine Disziplinargewalt des Verbandes gegenüber den Mitgliedern, jedoch nur zu dem Zwecke, über diese formelle Tauglichkeit unterrichtet zu sein und sich dadurch als das, was der Verband sein soll, als Arbeitsamt, zu erhalten.

Denn nur so hat es Sinn und entspricht es der oben erwähnten Pflicht, sich dem Verbande anzuschließen als einer, der Mitarbeiter sucht, der selbst auch Mitarbeiter sein will, der sucht und sich anbietet einer Stelle, die wirklich ihrerseits auch treuen Willen ernstlich sucht und ernstlich nachweisen will.

So kommt das Disziplinarrecht des Verbandes zustande, ein Disziplinarrecht zur dauernden Obacht auf die Willenstreue der Mitglieder.

(Ein Beobachtungsrecht der natürlichen Gaben, jedoch ohne Verbindlichkeit beiderseits! mag daneben bestehen und kann Gutes leisten!) —

Dieses formale Disziplinarrecht stört meinen Zeugnisdienst nicht:

Es kommt darauf an, daß jede meiner Aeußerungen ein Glaubenszeugnis sei. Sie muß also hervorgehen treu, redlich aus meiner Glaubensgewißheit: Ich muß getreu das Richtige suchen, das in dem Objekte meines Dienstes die gleiche Treue des Suchens nach dem wiederum für dasselbe Richtigen fördere (bei ihm offenbarend wirke). Meiner theoretischen Prüfung legt obiges Disziplinarrecht kein Hindernis in den Weg. Sie bleibt mir völlig überlassen. Meine praktische Treue ist dagegen a priori für alle Fälle eine von mir selbst anerkannte Pflicht; und hinsichtlich deren andern Menschen ein Beobachtungsrecht zuzugestehen, kann mir nie eine

Störung sein. Diese Obacht geht ja auf dasselbe aus, auf das ich sowieso schon meinerseits aus bin!

Ja, dieses Disziplinarrecht stört mich in meinem Dienste nicht allein nicht, es fördert mich sogar darin:

Zunächst unmittelbar hinsichtlich meiner formellen Tauglichkeit selbst! Ein Jeder ist gewiß, daß jedermanns Treue, auch die eigene, nicht stetig, sondern schwankend ist, daß man auch zu Selbsttäuschungen neigt. Da kann mir also die Verstärkung meiner Selbstbeobachtung auf meine Treue hin durch die Mitaufsicht des Verbandes nur willkommen sein. Sie gibt mir Halt. Sie stärkt mich in Augenblicken der Versuchung, sie hilft mir u. U. in solchen Augenblicken, indem sie auf mein Schamgefühl und meine Selbstachtung (meinen guten Stolz) wirkt, wenigstens vielleicht zu legalem Handeln, aus dem ich mich leichter als aus illegalem wieder zur Sittlichkeit hindurchdringen kann.

Auch dadurch wird mir die Unterordnung unter die formale Obacht des Verbandes auf meine Aeußerungen wiederum geradezu zur Pflicht.

Sodann aber ergibt sich gerade auf diese Weise wieder ein Wert des Verbandes für meine materielle Leistungsfähigkeit; denn gerade so liefert er mir die besten Mitarbeiter!

Alles, was mir der Verband leistet, um mich in der Treue zu stärken, leistet er ja doch auch den Andern. Dieser allen blühende Dienst begründet oder hebt die Leistungsfähigkeit des Verbandes als Arbeitsamt, als Amt zur Vermittelung bester Helfer.

Und so ist das abermals ein Grund, die formale Disziplinargewalt des Verbandes zu billigen. Er verstärkt, ja verbürgt nahezu den Zeugnischarakter aller Mitglieder und vergrößert die Leistungsfähigkeit des Einzelnen durch Vermittelung denkbar bester Helfer. —

Und so wird in der Tat der Verband Subjekt aller Aeußerungen seiner Mitglieder in formaler Hinsicht. Er erhält eine Verantwortung für die Treue ihrer Handlungen und kann sie tragen eben vermöge dieser formellen Disziplinargewalt.

Man schaudere nicht oder schaudere nur kurze Zeit! Die einer Kirchenzucht feindliche Stimmung des XIX. und XX. Jahrhunderts hebt das Recht dieser Kirchenzucht nicht auf! Und wir hoffen nun im folgenden Abschnitte durch die Darstellung der Art, der Qualität dieser Kirchenzucht jenes Schaudern völlig zu überwinden. So wie wir sie meinen und wie sie den bisher dargelegten Grundsätzen

entspricht, kann sie bei keinem vernünftigen Glaubensgewissen Schaudern erregen!

β. Die **Qualität** der formellen Subjektsstellung des Verbandes (Von der richtigen Kirchenzucht). Alle bisher geübte Sittenzucht hat den **Fehler** gehabt, daß sie sich nicht beschränkt hat auf die Obacht auf die Form des Handelns, sondern gegangen ist entweder auf die Materie der Handlungen allein oder — mittels der Obacht auf die Materie der Handlungen — auf die Form derselben. Das gilt von der Kirchenzucht der alten Kirche schon vom ersten Korintherbriefe an, in welchem Paulus den Mann, der seine Mutter geheiratet hat, ausgeschlossen wissen will, von den Tagen der Verfolgungen an, in welchen man Mörder, Ehebrecher und vor allem Abtrünnige ausschloß, über die Zeiten des Mittelalters hin, während dessen die Stellung zu den Dogmen den Hauptausschlußgrund bildete, bis hinein in die Tage Calvins, dessen Genfer Kirchenzucht eine unerhörte Bevormundung hinsichtlich der Materie des Handelns war, ja bis hinein in unsere Zeiten, in denen manche Geistliche die spärlichen Ueberbleibsel einer Kirchenzucht wenigstens gegenüber den Bräuten üben, die nicht als Jungfrauen vor den Traualtar treten.

Aus dem angemaßten Urteile über die Richtigkeit des Handelns, also über die Materie der Taten, hat man aber auch von jeher ein Recht zu Strafen erschlichen, das dem bloßen Sammlungscharakter des Verbandes völlig widerstreitet.

Infolgedessen darf die im wesentlichen ja rein spießbürgerliche Empörung der Philister über solche Fälle von Kirchenzucht nicht bloß und ausschließlich als spießbürgerlich beurteilt werden. Es steckt ein Funken von Wahrheit darin.

Sprechen wir also von der **richtigen** Sittenzucht, wie sie dem Verbande sachgemäß zugesprochen werden muß!

ϰ. Handelt es sich überhaupt um Strafgewalt? Bisher ist es immer so angesehen und gehandhabt worden. Ueber einen Angeklagten hat man zu Gerichte gesessen und ihn mehr oder weniger pharisäisch abgestraft.

Läßt sich dann aber aus dem Wesen des Verbandes ein Strafrecht irgendwie ableiten? Der Verband hat zum Endzwecke Offenbarung; für die soll er ein taugliches Mittel sein, und zwar soll er sein Sammelpunkt verfügbarer Kräfte, Arbeitsamt. Die

allein ihm verbleibende formale Disziplinarbefugnis beruht aber nicht auf einer autoritativen Ueberordnung des Verbandes über den Einzelnen, wonach sich der Einzelne von Gewissens wegen von dem Verbande abhängig zu fühlen hätte, sondern nur auf einer sich vorfindenden Uebereinstimmung der Zwecke. Der Offenbarungszweck, den ich hege, ist zugleich der Zweck, zu dem der Verband bestimmt ist.

Es kommt hinzu, daß ich aus meinen Bedürfnissen bei Erfüllung meiner Pflicht heraus den Verband selber mit zu gründen oder zu unterhalten habe. Er ist mir Mittel und Werkzeug, mir mit, mit Andern! Ich aber stehe mit meinem Offenbarungsdienste nur unter dem Gebote meiner Pflicht, d. h. der in mir waltenden Vernunft oder, im Glauben gesprochen: Gottes. Wie sollte da von Strafgewalt die Rede sein können?!

(Wollte man freilich noch hinzufügen, eine Strafbefugnis könne auch deswegen nicht bestehen, weil das eigentliche und alleinige Vergehen gegen den Verbandszweck, Untreue gegen die Glaubenswahrheit, nicht unzweifelhaft empirisch festgestellt werden könne, so ist das zum großen Teil irrig, da es eine Möglichkeit gibt, über die Glaubenstreue einer Handlung unanfechtbaren Aufschluß zu erlangen, und da dann von der Strafgewalt wenigstens in solchen unzweifelhaft klargestellten Fällen geredet werden könnte.)

Ist der Verband aber nur ein Werkzeug, nur Vermittlung von Offenbarungshelfern, so hat er nur die Befugnis, die Tauglichkeit seiner Mitglieder festzustellen, um seine Aufgabe, bestmögliche Helfer zu vermitteln, erfüllen zu können. Das Einzige, was er also bei seiner Sittenzucht verhängen kann, ist Aberkennung der Tauglichkeit zur Mitarbeit wegen fehlender Glaubenstreue, d. h. Aberkennung der Mitgliedschaft. Das mag ja nach Strafe aussehen, darf aber nicht als Strafe hingestellt werden! Wir wollen liebeswillige Leute sein und können da eben nicht willige nicht gebrauchen. Das ist's und weiter nichts.

Der Ausschluß aus dem Verbande darf also nicht als eine geeignete Maßnahme zu Offenbarungszwecken, d. h. also etwa als zur Buße leitendes Zuchtmittel hingestellt werden, das der Verband von Verbands wegen anwendet. Das wäre ein Uebergriff des Verbandes in das den einzelnen Mitgliedern freigelassene Gebiet der Materie der Handlungen! Ob eine solche Streichung aus der Mitgliederzahl heilsam wirken werde oder nicht, darüber können Ein-

zelne verschiedener Meinung sein. Es ist eine materiell charakterisierte Maßnahme, zu der der Verband als solcher nicht Subjekt sein kann. — Es muß also durchaus dabei bleiben, daß die Aberkennung der Tauglichkeit nur die Bedeutung habe einer Zweckmäßigkeitsmaßnahme, durch welche sich der Verband erhält als das, was er sein soll: eine Sammlung verfügbarer Mittel, d. h. glaubens- und liebeswilliger Persönlichkeiten.

Ob freilich der Gestrichene nicht recht daran täte, die Streichung anzusehen als eine Ehrenstrafe, die Gott ihm schickt, das ist eine Frage *seines* Gewissens, die er u. E. bejahen sollte. Trotzdem aber sind wir nicht befugt, die Streichung als eine vom Verbande mit Fug verhängte Strafe hinzustellen! Der Verband hat nicht zu strafen, ebensowenig wie der Einzelne zu strafen hat! Sie haben der Offenbarung, wir dürfen auch sagen: der Erziehung zu dienen, der Verband nur formal, wir auch material. Wir haben dabei der Materie nach die geeignetsten Maßnahmen, auch wehetuende, anzuwenden, aber nicht als Bestrafer! Wenn wir von Strafe reden wollen, so dürfen wir höchstens versuchen, dem zu Bedienenden den Gedanken nahezulegen, einzuflößen, daß er das ihn Treffende als strafende Züchtigung, die Gott ihm schicke, ansehen solle. Ob er das aber tut, das steht bei ihm und seinem Gewissen! „Mir ists ein Geringes, daß ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Tage!" Paulus, I. Brief an die Kor. 4 3 [1]). —

2. *Worauf* geht die Zuchtgewalt? so fragen wir nun. Wir haben schon nachgewiesen, daß der Verband zu der *Materie* der Handlungen *nicht* Subjekt sein kann, sie nicht zu verantworten hat, also auch seine Zucht nicht darauf erstrecken darf.

Woran *allein* er beteiligt ist, das ist die *Willenstauglichkeit* der Mitglieder, die *Form* ihres Handelns. — Ob aber jemand den wirklichen Willen aus Glauben hat, ob er ihm im einzelnen Falle nicht treugeblieben und also vielleicht nicht mehr zum Mitglied tauglich ist, darüber vermag nur der Handelnde selbst vermöge seines innern Sinnes, also durch Sichbesinnen, ein zutreffendes Urteil zu gewinnen. „Es vermag ein Mensch des andern Herz nicht zu erkennen, ob es glaube oder nicht glaube" sagt

[1]) Die Fortsetzung: „Auch richte ich mich selbst nicht! Der Herr ist's, der mich richtet!" widerspricht uns nicht. Paulus will nur aussprechen, daß er sich über sich selbst irren könne, Selbstfreispruch also nichts besage!

Luther. Der Schluß aus der materiellen Erscheinung einer Handlung auf ihre glaubenstreue Form ist höchstens *wahrscheinlich* richtig. Bei jeglicher äußern Erscheinung, *trotz* jeglicher äußern Erscheinung könnte eine Handlung Liebesübung sein. Ob sie es *ist*, daran hat also der Verband Interesse, aber darüber hat er kein unzweifelhaftes Urteil. Er kann Verdacht hegen, aber Gewißheit im Urteil und *Recht zum Aburteilen* bekommt er *nur durch Bekenntnis des Verdächtigen*. Kommt es also zur Streichung, so doch immer nur auf Grund unzweifelhafter Bestätigung seitens des Verdächtigen.

In welchen Formen kann und muß sich also *ein Zuchtfall* abspielen?

Scheinen die Maßnahmen und das Verhalten eines Mitgliedes der Lieblosigkeit *verdächtig* — der Verdacht selbst rechtfertigt sich durch bisherige sittliche Erfahrung —, so hat die Gemeinde die *Aufgabe*, sich und der Welt darüber *Klarheit* zu *verschaffen*. Ueber die äußere *Einrichtung* der Beobachtung der Tauglichkeit, der Hinlenkung des Verdachtes, die Vorforderung, den Gerichtshof, möchte ich hier nicht sprechen. Jedenfalls wird jedes Glaubenden Bedenken irgendwie zur Geltung kommen müssen. Das Disziplinar*verfahren* selbst ist *indes* nachher so einfach und so *rein formal*, daß seine Handhabung *in jedes Mitgliedes Hand* gelegt werden *kann*.

Ist also das Verhalten eines Mitgliedes verdächtig, so muß unter Zuziehung des Mitgliedes selbst Klarheit geschaffen werden. Der Verband hat also die Pflicht, von dem verdächtigen Mitglied *Aufklärung* darüber *zu verlangen*, ob *und wieso* dieses fragliche Verhalten als Liebes- und *Glaubenszeugnis* zu verstehen sei.

Nun kann es sein, daß ein *Mitglied sich weigert*, darüber *Aufschluß* zu geben. Damit spricht sich dies Mitglied selbst die Zugehörigkeit zum Verbande ab. Es gilt ihm beigetreten als jemand, der für den Glauben zu zeugen Willens sei. Ist es dieses Willens jetzt nicht mehr, so fällt die Mitgliedschaft von selbst dahin. Es ist ein Widerspruch, Mitglied des Verbandes sein und doch über den Glaubenswert seiner Handlungen nicht einmal modalen Aufschluß geben zu wollen.

Ist der Verdächtige *bereit*, *Aufschluß zu geben*, so kann es sich modal um zwei Antworten handeln: um eine negative,

das Verhalten sei nicht aus Glauben hervorgegangen; und eine positive: es sei es.

Im letzteren Falle kann die Darlegung, wieso, nicht mit Fug verweigert werden, da ja der Verband nicht bloß Interesse an dem guten Willen, sondern auch an der materiellen Erscheinung seiner Betätigung hat. Auch die Einsicht in die Richtigkeit der Handlungen ist von Belang: nicht als hätte der Verband darüber zu bestimmen; aber er hat daran zu lernen, darnach zu prüfen, ob weiterer Verdacht vorliegen kann u. dgl. Zur Information ist er berechtigt, zur Instruktion allerdings nicht! Ob die Verweigerung der Auskunft darüber Austritt bedeutet, ist nicht so sicher. Man wird vielleicht zugeben können, daß jemand erklärt: Ich habe heilige Gründe, jetzt mich nicht darüber auszulassen.

Im Falle, daß jemand bekennt, wider den Glauben ohne Liebe gehandelt zu haben, liegen die Dinge ganz klar. Da ist wiederum zu rechnen mit den zwei Möglichkeiten, ob der Bekenner sein Unrecht bereut und sich bessern will, oder ob er es ablehnt.

Bereut er nicht, will er sich nicht bessern, so reiht er sich damit selber in jene Gruppe von Leuten, die den Glauben offenkundig ablehnen und damit nicht Mitglieder sein, hier also es nicht bleiben können.

Bereut er, will er sich bessern, so steht seinem Verbleib in dem Verbande als Mitglied nichts im Wege; die wesentliche Bedingung — des guten Willens — ist wieder erfüllt und dies in infinitum 7×77 mal! Daß er etwa wegen Unzuverlässigkeit beobachtet werden muß, ist eine Sache für sich und gehört in das Gebiet der materiellen Seite des Handelns, die die einzelnen Mitglieder angeht und über welche sich a priori nichts überall Gültiges ausmachen läßt. Ebenso steht es mit der Frage danach, ob der erforderliche Aufschluß wahrheitsgemäß gegeben ist. Ist er gegeben, so ist er eben zunächst gegeben. Vermutet man eine Lüge in ihm, so ist das ein neuer Verdachtsfall, der dann wiederum in entsprechender Weise zu erledigen ist. Ueberhaupt darf man uns hier nicht so mißverstehen, als sollte nur immer gefragt werden: Willst du Aufschluß geben? Hast du aus Glauben in Liebe gehandelt? Bereust du deine Lieblosigkeit und willst du dich bessern? Diese Fragen sollen nur zeigen, worauf sich der Sache nach die Aussprache zu richten hat. Wie aber schon oben zugestanden ist, hat auch die Frage, wieso ein auffälliges Handeln als aus Glauben

geschehen zu begreifen sei, *ihr gutes Recht* und ebenso jede andere, *die das befugte Interesse des Verbandes* an dem Glaubenswillen seiner Mitglieder nicht bloß *klar-* sondern *auch sicherzustellen erforderlich und geeignet* ist; **nur** vor **strafendem** und nach der **materiellen** Erscheinung von Handlungen urteilendem Verfahren hat sich der Verband zu **hüten.**

γ. *Hinweis auf Luthers und Calvins Stellung zum Begriffe der Kirche.*

Nur auf die genannte, oben beschriebene Weise kann der Verband bei dem Liebeshandeln unmittelbar Subjekt sein und Verantwortung tragen: indem er sich als Vorrat Liebeswilliger durch die Disziplin erhält! Es kann nicht scharf genug betont werden, daß *gerade durch die Kirchenzucht allein der Verband, die Gemeinde, eine sichtbare Kirche* im richtigen Verstande ist! Da muß die **Stellung Luthers** als ganz unzulänglich bezeichnet werden. Nicht allein, daß er den *Zeugnisdienst*, den er zwar meint, sofort der materiellen Erscheinung nach *bezeichnet als Darreichung des Wortes und der Sakramente* — nein, durchaus *unbefriedigend* ist am Ende auch seine Antwort auf die Frage, *wer* denn streng genommen *Subjekt des Dienstes* am Wort und an den Sakramenten *sei*. Da hören wir Angaben von der Art, daß es eine kleine Gemeinde Schiffbrüchiger sei, die einen der Ihren beauftrage, bis zu der Angabe, es sei das — *natürliche* — *Volk* als christliches Volk: diese sittlich ganz zufällig geratende Größe!

Ebensowenig aber befriedigt **Calvin.** Denn wenn er auch die *Kirchenzucht* erhalten hat, so *doch* nur in der schon von uns getadelten *strafenden und* auf die *materielle Erscheinung* der Handlungen sehenden Weise. Und ob der Begriff des Zeugnisdienstes klar herausgearbeitet ist?

4. *Zusammenfassung von 1—3.*

Ihnen gegenüber *bleiben wir also dabei*,

1. daß der Versuch, eine Gemeinde Glaubender zu gründen, d. h. auszusondern aus dem Volke, Pflicht ist, da sie

2. den bereit zu haltenden Vorrat Liebeswilliger zu all den Arbeiten, denen der Einzelne nicht gewachsen ist,

3. gegenüber dem weiten natürlichen Kreise des Volkes da zu Lande verengert und so das Finden erleichtert, indem

4. in ihr, trotz der Heuchler, die sich meist doch verraten, die offen Ungläubigen jedenfalls nicht, die Glaubenden aber sicher zu finden sein können, jedenfalls alle Beigetretenen sich beim Liebeswillen nehmen lassen müssen; daß aber

5. diese Gemeinde nicht selbst unmittelbar Subjekt der Glaubenszeugnisse sein kann, den Dienst vielmehr immer die Glaubenden nur selbst zu leisten vermögen,

6. zumal nach der materiellen Erscheinung der Handlungen hin,

7. während allerdings die formelle Seite der Handlungen dadurch von der Gemeinde verbürgt wird, daß sie, um Sammelbecken gemäß ihrem Wesen zu bleiben, Gemeindezucht, aber nur im Hinblick auf die formale Seite, nämlich auf die Glaubenstreue der Handlungen, und dann auch stets ohne Strafcharakter übt.

* * *

(Vorblick.)

Nunmehr glauben wir das Wesentliche und a priori Bestimmbare über den Glaubensverband, d. h. über die sichtbare Gemeinde, gesagt zu haben.

Indessen läßt sich doch mit annähernder Triftigkeit immer noch das Eine und Andere vorgreifend behaupten.

So läßt sich eine lehrreiche Unterscheidung anstellen unter den Handlungen auch ihrer Materie nach. (Vgl. Abs. 5!) — Es läßt sich etwas sagen über die Gliederung der Zuchtgemeinde: ob die Ortsgruppe das Ursprüngliche und deshalb Selbständige sei oder die Weltgruppe; auch, welche Aufgaben von dieser und welche von jener gelöst werden können (vgl. Abs. 6). Ferner können Gesichtspunkte gewiesen werden, von denen aus sich beurteilen läßt, was möglicherweise das Volk oder der Staat im Vergleiche zu unserer Glaubensgemeinde bedeute, und zugleich: wie die vorkommenden Religionsgemeinden einzuschätzen seien (vgl. Abs. 7). — Endlich bedarf dann der Erörterung die Frage, wie sich eine vorkommende Religionsgemeinde in ihrer Politik stellen soll zum Volke und Staate sowie zu ihrer eigenen Entwickelung (Abs. 8).

V. Kapitel.

Einteilung der Handlungen des Verbandes ihrer Materie nach.

Die Gesamtgemeinde waltet ihres Dienstes dadurch, daß sie sich durch die Disziplin als Vorrat Liebeswilliger erhält, indem sie durch die Disziplin den Zeugencharakter ihrer Mitglieder und die Zeugnisform des Handelns derselben wahrt.

Die ihrer materiellen Erscheinung nach besonderten Einzelarbeiten fallen den Einzelnen ein, die Einzelnen regen zu ihnen an und suchen sie unter Heranziehung anderer Mitglieder zu vollführen.

a) Unfruchtbarkeit der Einteilung nach Mitteln der Handlungen. Die Einzelarbeiten nach den verwendeten Mitteln einzuteilen, ist nicht fruchtbar, da schließlich alle Materie der Erscheinung als Mittel dienen kann: Tat, Wort, ja sogar bloßes Bestehen! Es ist gar nicht einzusehen, wieso Armenpflege im wesentlichen etwas anderes sein solle als Hauptgottesdienste! Das Wort des Jakobusbriefes 2 15—16 bewährt sich hier aufs genauste! („So ein Bruder und Schwester bloß wäre und Mangel hätte der täglichen Nahrung und jemand unter euch spräche zu ihnen":— Darbietung des Wortes! — „Gott berate euch, wärmet euch und sättiget euch; gäbet ihnen aber nicht, was des Leibes Notdurft ist": — Anwendung anderer Mittel zum Bezeugen! — „was hülfe sie das?!"). Es darf doch auch nicht vergessen werden, daß es z. B. bei kirchlicher Armenpflege nicht das letzte Ziel sein darf, Leuten etwas in den Wanst zu füllen und ihnen mit Kleidern und wollenen Strümpfen die Frostschauer und Gänsehäute zu nehmen, sondern daß man mit all diesen Dingen Vorarbeit und Arbeit tun will, den Leuten innerlich nahe zu kommen, um sie für das Leben des Glaubens, dies Leben mit Gott, für seine Kraft und seinen Frieden zu gewinnen. Und wie wirkt auf mich eine Predigt, wenn ich einen hohlen Magen und kalte Füße habe?! Wir bleiben dabei: Das Reden von Wort und Sakrament muß zurücktreten zugunsten der Ausdrücke Zeugnis und Offenbarung. Zeugend und offenbarend, Glauben weckend kann ich wirken mit Lippen, Händen und Füßen, vom Scheitel bis zur Sohle!

b) Unterscheidung der Handlungen der Vorbereitung nach. Eine ergiebigere Einteilung der Einzelhandlungen als die nach den äußeren Mitteln ist dagegen die

in das abwartende Verhalten, d. h. in die Glaubensbezeugung aus dem Stegreife, und in das vorbereitete, künstlerische Handeln. Wohl verstanden sind das jedoch nur zwei äußerste Fälle, zwischen denen natürlich allerhand Abstufungen liegen.

α. Das Zeugnis aus dem Stegreife. Bei dem Falle, aus dem Stegreife den Zeugnisdienst zu leisten, überrascht mich das Ereignis und bringt mich unvorbereitet in die Lage, auf der Stelle dem Glauben dienen zu müssen. Ich suche dem zu entsprechen, so wie es bei der Kürze des Augenblicks, der Minuten, (vielleicht auch noch der Stunden, ja Tage — denn der Begriff „Knappheit der Zeit" ist relativ —) möglich ist.

Bei solch einer Handlung hat also den überwiegend bestimmenden Anteil der Lauf der Dinge, den fast verschwindenden die Tätigkeit des Glaubenden, der dem Vorgang seine Sprache aufzudrängen sucht. — Ein jeder solcher Fälle ist von ganz eigener Art; der Liebeswillige sucht mit seinem Tun dem individuellen Falle in seiner individuellen, einmaligen Art gerecht zu werden, ihn möglichst weit in seiner Besonderheit zu berücksichtigen.

β. Das vorbereitete Zeugnis. — Anders die von langer Hand vorbereiteten Zeugnisse und Aeußerungen, z. B. ein Festspiel! Hier wird, in seiner wesentlichen Bedeutung als Spiel, aber doch mit ernster Abzweckung— ein Stück Wirklichkeit geschaffen, bei dem dem blinden Laufe der Dinge möglichst geringer Einfluß gelassen, vielmehr alles möglichst einer Idee entsprechend gestaltet wird, so daß der Vorgang „programmmäßig verläuft".

Freilich kann bei solchen Handlungen auf individuelle Bedürfnisse kaum Rücksicht genommen werden. Ihr Wert beruht aber darauf, daß man sich a priori etwas von diesen allgemein abzielenden Handlungen versprechen kann.

Die Stegreifhandlung ist nichts auf Dauer und Wiederholung Berechnetes; die vorbereiteten allgemeinzieligen Handlungen dagegen können wiederholt werden oder von Dauer sein.

c) **Kunstcharakter und Kunststufen** der Zeugnisse aus dem Stegreife, bzw. nach Vorbereitung.

Ich verstehe unter Kunst formell die Fähigkeit, Sinnfälliges so zu gestalten, daß Geist daran empfunden wird, seien es nun Gefühle, Willensregungen oder Gedanken. Ein Kunstwerk ist daher etwas anderes als ein zufälliger Ausschnitt aus dem Laufe der Dinge. — Inhaltlich sehe ich die Kunst da vollendet, wo

sie ein Zeugnis höchsten Menschentumes, d. h. also: in irgendeiner Bezogenheit Glaubenszeugnis ist.

Aber der Begriff Kunst und Kunstwerk ist flüssig; denn formell kann es mehr, auch weniger glücken, Geist zum Ausdrucke zu bringen, und inhaltlich kann vom höchsten Geistesleben gar nichts oder wenig oder Unwesentliches sich im Kunstwerke ausprägen. So begreift sich die Frage: Ist dies schon Kunst? Ist dies noch Kunst?

Versteht man nun Kunst in solchem Sinne, so ist ja die Aufgabe des Glaubenden eine Kunst. Es wird einem jeden irgendwie zugemutet, Geist, nämlich Glaubensleben zum Ausdrucke zu bringen. Und in irgendeinem Maße muß auch jedem die Fähigkeit, von sich zu zeugen, zugeschrieben werden.

Indessen ist es nun doch nicht üblich, die bloße durchschnittliche Ausdrucksfähigkeit überhaupt als Kunst zu bezeichnen, sondern erst da von Kunst zu reden, wo formell und inhaltlich besonders glücklich etwas zum Ausdrucke gebracht ist. Allein, immerhin: der Begriff Kunst und Kunstwerk ist doch dabei nicht scharf, sondern nur ungefähr triftig. Behalten wir ihn indessen von nun an in dem Sinne bei, daß er eine gesteigerte Ausprägung wertvollen Gehaltes, und zwar gerade tiefsten Geisteslebens, Glaubenslebens bedeute!

Alsdann wird man das Handeln aus dem Stegreife nicht als Kunst bezeichnen dürfen, obwohl es genau genommen natürlich auch Kunst ist und nur als Kunst Glaubenszeugnis sein kann. Aber lassen wir das, um einen Gegensatz herauszubekommen! Das vorbereitete Handeln dagegen, sofern es nicht auf den einzelnen Sonderfall Rücksicht nimmt, sondern sich auf ein allgemeines Ziel seiner Idee gemäß einrichtet, wird um so mehr Kunst sein, je besser es diese Idee, aller Zufälligkeit entkleidet, zum Ausdrucke bringt.

d) Die dauernden Aufgaben als Kunstaufgaben und die Vollgemeinde.

Was nun an nötigen Sonderaufgaben in irgendeiner Zeit an irgend einem Orte an vorbereitbaren Handlungen beizeiten erkennbar ist, wird also mehr oder weniger Kunstleistungen umfassen; und je mehr es sich formell als völlige, inhaltlich als vollendete Kunst dem Reinmenschlichen, Ewigen nähert, um so mehr wird es der Gesamtgemeinde als dem Dauernden zugehören.

α. So ist vor allem der **Kultus** Kunstübung, eine programmmäßige Darstellung und Feier der ewigen Werte der Glaubensgewißheit. Und alle Künste wirken in ihm zusammen: Baukunst, Malerei, Plastik, Dichtung, Musik, Gesang, Rede, Mimik. — Aber gerade darum ist auch wohl der Kultus am ehesten dasjenige, was von einer sich fast mit der sichtbaren Gemeinde deckenden Gruppe Glaubender ausgeübt, verübt wird. Allein es kann nicht die Gemeinde selbst der Sache nach als Trägerin des Kultus gelten. Das ist eine Verwirrung der sachlichen Verhältnisse! Zum mindesten der Beginn der Verwirrung!

β. Aber ebenso ist auch die Erziehung des Nachwuchses eine solche Aufgabe. Und **das Schulwesen** ist etwas, was von der Gemeinde aus versucht und gewagt werden muß! Auch da wird um so mehr erzieherisch geleistet werden, je mehr echte Kunst darin liegt. Gilt es doch, die Jugend (wenigstens in der Vorstellung!) in eine Welt zu stellen, in der das ewige Echt-Menschliche sie ergreift. Und das spielt auch in allen nicht rein technisch-naturwissenschaftlichen und Nur-Sprachfertigkeits-Unterricht stark hinein, etwas sogar in jenen! Ich erinnere an die künstlerischen Anforderungen, die die Darbietung der literarischen Kunstwerke, der Geschichte, der religiösen Stoffe erfordert. Ich streife das heutige Streben nach Ausschmückung der Räume.

γ. Und so wird denn unsere Untersuchung zu allen sich meldenden Aufgaben wenigstens **einen Maßstab oder einen Gesichtspunkt** bieten. Je mehr allgemein, um so mehr für die Dauer, um so mehr **rein Kunst;** je weniger allgemein, je stärker besonders, um so weniger auf Dauer, um so **weniger reine Kunstmöglichkeit!** Geistesgegenwart erfordert vor allem der Stegreifdienst, Kunst und Muße der vorbereitete. Aber beide können sich vereinigen. Es wäre vollendet, wenn jemand selbst aus dem Stegreif mit Geistesgegenwart in vollendeter Kunst den Ereignissen zu begegnen vermöchte, und wenn die Ausübenden bei den vorbereiteten Handlungen doch immer noch auf etwa beachtbare Sonderdinge im Rahmen des Kunstwerks einzugehen wüßten. — Das ergreift uns aus Luthers Augenblicksworten, besonders in seiner ersten bewegten Zeit, das loben wir bei Predigten und Feiern, wenn da doch noch auf gerade erkannte Teilnehmer Rücksicht genommen wird.

VI. Kapitel.

Das Verhältnis der Ortsgemeinde zur Weltgemeinde.

Als zweite der erörterungswerten Fragen, welche gerade durch die Verhältnisse unserer jetzigen Zeit bedeutsam geworden sind, hatten wir unter dem, wofür sich noch mit Wahrscheinlichkeit wenigstens Richtlinien als Antwort geben lassen, die Frage nach dem Verhältnisse von Orts- und Weltgemeinde genannt. Ich erinnere nur an die Debatten, welche das Eingreifen landeskirchlicher Behörden in die Tätigkeit von Einzelgemeinden veranlaßt haben; ich erinnere an den Försterschen Vorschlag, die Kirche als Zweckverband zu organisieren, der auch auf konservativer Seite ähnlich von Herrn v. Gerlach gemacht worden ist. Welche Auffassung würde uns denn nun als die dem Wesen einer Glaubensgemeinde gemäße erscheinen müssen: der Kongregationalismus oder eins seiner Gegenstücke? Ist die Ortsgemeinde das Primäre oder die Weltgemeinde? Ist die Ortsgemeinde nur ein Glied, eine Abteilung der Weltgemeinde? Ist die Weltgemeinde nur ein Verband der Ortsgemeinden?

a) *Ist die Glaubensgemeinde Orts- oder Weltgemeinde?* Wir fragen zunächst, was die Glaubensgemeinde als solche **ist**, ob sie ein *örtliches* oder ein *Welt*gebilde ist.

Wir werfen mit dieser Frage nach der Ursprünglichkeit der Ortsgemeinde, Landes- oder der Weltkirche *keine historische Frage* auf. Wie auf dem Boden des alten römischen Reiches sich die Einzelgemeinden zu Provinzialverbänden und zur Reichskirche, ökumenischen, katholischen zusammengeschlossen haben, so hat sich auf deutschem Boden vom Bistume aus die große Zahl der Landgemeinden gebildet. Es ist indes zu vermuten, daß die erste Bildung der Sache gemäßer war. Wir wollen **hier** nun *sehen, ob sich a priori aus dem Begriffe* der Sache *etwas über das Verhältnis* der Orts- und der größeren Verbände *erkennen läßt.*

Was *unabweislich* aufgegeben ist, das ist die *Zeugnispflicht.*

Um ihretwillen sucht der Zeugnispflichtige beizeiten *Arbeitsgehilfen* zu sammeln und sich selbst zur etwaigen Mithilfe anzumelden.

Nun ist klar, daß, wie es *mittlere Aufgaben an*

Ort und Stelle geben wird, so auch große und größte Aufgaben nicht ausbleiben werden, zu deren Erledigung ein über die Heimat des Gläubigen, von welchem wir ausgehen, hinausgreifender Kreis von Helfern erforderlich ist. Außerdem sind die Gläubigen und die Nichtgläubigen nicht verwurzelt, die Objekte und die Subjekte der Arbeit sind in Bewegung.

Diese Erwägungen zeigen, daß der Verband der Zeugniswilligen nicht allein örtlich sein und örtlich bleiben darf, sondern daß er zugleich sich über den ganzen Erdkreis und alle seine Stätten erstrecken müßte.

Die Glaubensgemeinde ist ihrer Natur nach sowohl Orts- als auch Weltgemeinde! Wohin man auch verschlagen werde: so sollte man dort Zeugnisgehilfen finden, die formell das Gleiche wollen wie die Gemeinde unseres Ausgangsortes, die materiell aber vor allem dasjenige unternehmen, was dort an Ort und Stelle sich als erforderlich erweist, ohne sich jedoch darauf zu beschränken, vielmehr mit größeren und größten Kreisen von Gemeinden auch größere und größte Unternehmungen tragen. So also sollte man dort Zeugnisgehilfen finden, so sollte man sich dort zur Zeugnishilfe melden.

b) **Die Stellung** der Ortsgemeinde zur Weltgemeinde. Ist nun die Glaubensgemeinde sowohl Orts- als auch Weltgemeinde, so fragt sich doch: Wie steht die Ortsgemeinde zur Weltgemeinde? Haben wir ein Verhältnis wie bei den Benediktinerklöstern ältester Verfassung, die zwar alle vermöge der gleichen Regel von gleicher Art, aber doch ein jedes selbständig waren; oder haben wir ein Verhältnis wie bei den Jesuiten, bei denen jede Niederlassung nur ein ausgesetzter Posten des Gesamtordens ist? Sind die Gemeinden koordiniert oder subordiniert oder teils dies, teils jenes? Haben wir, wie oben angedeutet, Kongregationalismus oder Zentralismus?

Die Entscheidung muß sich aus dem Zwecke der Glaubensgemeinde ableiten lassen. Die Dinge werden aber schwerlich anders liegen als beim Verhältnisse des Einzelnen zum Verbande überhaupt, mag es nun ein Orts- oder Landes- oder Weltverband sein.

Nun ist, wie oben gezeigt worden, dasjenige, was die Gläubigen im Verbande zusammenhält, einzig und allein der Zeugnischarakter ihrer Handlungen, d. h. aber im wesentlichen nur Liebestreue, d. h.

wiederum: nur innere Form des Verhaltens, nur Sache des **Gewissens**; und dies wird durch die oben beschriebene Zucht gewahrt.

Was sich bei treuem Handeln materiell als richtig erwiese, kann, wie wir gezeigt haben, weder der Einzelne noch können es die Vielen unfehlbar sicher angeben. Das ist Sache der Erfahrung, des **Wissens**; hierbei darf weder der Eine die Vielen mit Gewalt zur materiellen Erfüllung des seines Erachtens gerade erforderlichen Verhaltens nötigen (Papismus), noch die Vielen den Einen (Herdenherrschaft). Das Urteil beider — des Einen oder Aller — könnte demnächst in dritter bis n-ter Lesung als irrig erwiesen werden. Und sobald Gewalt angewendet wird, geht der positive Zeugnischarakter des Verhaltens zugrunde. Bei verschiedener Auffassung darf eine jede Ansicht nur durch Ueberzeugung, Ueberwindung mit geistigen Waffen, zum Siege geführt werden. Die a priori erkennbare Pflicht für beide Seiten ist also die: beiderseits (!) aufgeschlossen zu bleiben für Belehrung eines Bessern, und ferner: sich bei der Durchsetzung der eigenen Ansicht zu beschränken auf die geistigen Mittel der Ueberzeugung und der inneren Ueberwältigung.

Diese Grundsätze gelten nun in der Tat auch für Gruppen. Wir hatten schon davon gesprochen, daß Einzelne sich zusammenfinden können zu kleinen Gruppen für materiell besonderte Unternehmungen. Die materielle Besonderung kann nun aber auch auf dem Bedürfnis, auf der Bedürftigkeit beruhen. Eine solche Dürftigkeit ist die Abhängigkeit des Menschen von Zeit und Raum, die Gebundenheit an den Boden, die Begrenzung durch den übersehbaren Gesichtskreis! Und so kann die Ortsgemeinde am besten verstanden werden als der freiwillige, aus Uebereinstimmung in einer Auffassung von Materie der Arbeit beruhende Zusammenschluß derjenigen, die die Ersprießlichkeit der Ortsarbeit seitens der Ortsangesessenen einsehen. — Es könnte immerhin der Fall gedacht werden, daß ein ortsangesessener, durchaus liebeswilliger Gläubiger überzeugt wäre, daß es besser wäre, wenn er zu den ihm sich aufdrängenden Aufgaben Helfer von außerhalb holte und sich selbst auch vorwiegend zur Hilfe nach außen hin anböte. Ein solcher würde nicht zur Ortsgemeinde gehören, weil er in der materiellen Frage der obliegenden Arbeit in aller Treue anders stände; woraus man dann aber erkennt, daß dasjenige, was die Liebeswilligen zur Ortsgemeinde zusammenschließt, gerade die gleiche Ansicht

über die Zweckmäßigkeit einer materiell, eben durch die örtliche Gebundenheit des Menschen gekennzeichneten Aufgabe ist.

Wie nun der Verband das formale Zuchtrecht gegenüber dem einen Einzelnen hat, so hat er es auch gegenüber Gruppen von Einzelnen, also auch gegenüber der durch die Oertlichkeit der Aufgaben zusammengeführten Gruppe. Gegenüber der Ortsgemeinde hat also der Verband, sei es von einer Zentralstelle, sei es vom Nachbarverbande aus, — das ist eine untergeordnete Frage — das Recht, auf Treue mittels einer Art der oben beschriebenen Disziplin zu dringen. Wird da nicht Folge geleistet, will die Gruppe nicht Auskunft geben, bereut sie ein bestimmtes liebloses Verfahren nicht oder dgl., so tritt sozusagen ein Zuchtfall ein gegen die ganze Ortsgemeinde, und zwar in der oben geschilderten Form. Denn das Halten auf Treue und auf Auskunft über die Meinung des Tuns und Lassens sind die necessaria, in denen unitas herrschen muß; sonst wird das Wesen des Verbandes nicht gewahrt.

Was die einzelnen an Ort und Stelle erforderlichen materiellen Maßnahmen, auch die von längerer und längster Dauer anbelangt, so ist das Sache der Einzelnen, hier also etwa der Ortsangesessenen, vielleicht auch nur einer Gruppe derselben und der Andern nicht. Es ist Sache derjenigen, die sich der Einzelarbeit unterziehen, sie materiell nach bestem Wissen auszuführen. Ihnen gegenüber steht einem größeren Verbande immer nur das Recht zu, die Leute von der etwaigen, angeblichen Verfehltheit der fraglichen Maßnahmen, des fraglichen Verhaltens zu überzeugen, aber nichts anderes. Zwang ist sachwidrig. Unwillfährigkeit begründet kein Recht zum Ausschlusse.

Uebrigens ist nun immer zu beachten, daß die Weltgemeinde, wenn sie eine Einzelhandlung vollzieht, wenn sie also eine formale Sittenzuchthandlung vornimmt, irgendwo an einem Orte, irgendwie dargestellt, weilen muß. Ob sich nun in einer Landschaft, einem Lande oder über die ganze Erde hin eine Hauptstelle gebildet hat oder nicht, jedenfalls ist auch die Ortsgemeinde unter Umständen Verkörperin der Weltgemeinde, real dann, sobald sie formale Sittenzucht übt, sowie in der Hinsicht, daß sie Arbeitsamt ist, Sammlung Hilfsbereiter. Die Ortsgemeinde ist also beides in einem: Orts- und Weltgemeinde! Sofern sie auftritt als Gruppe derjenigen, die da meinen, die Ortsaufgaben müssen durch Ortsansässige erledigt werden und nun solche Ortsaufgaben der Materie

nach als Gesamtheit oder in verschiedenen Gruppen angreift, ist sie Ortsgemeinde. Sofern sie auf die Treue ihrer Mitglieder durch Disziplin hält, sofern sie die nächste Sammlung von Hilfswilligen, an die man sich zunächst meistens wenden dürfte, darstellt, ist sie Weltgemeinde.

Somit ergibt sich als Antwort auf die Frage dieses Abschnittes dies: Ihrem Wesen nach ist die sichtbare Gemeinde sowohl Welt- als Ortsgemeinde: Weltgemeinde, da die formale Aufgabe der Treue und die Erforderlichkeit einer Sammlung Hilfswilliger allerorten gestellt ist; Weltgemeinde, obgleich die formale Zuchtübung in jedem Einzelfalle entweder vom Dorfverbande, Stadt-, Landes-, Erdverbande geübt werden muß.

Die sichtbare Gemeinde ist aber auch ihrem Wesen nach Ortsgemeinde, da die Entstehung von Gruppen unter dem materiellen Einteilungsgesichtspunkte der Oertlichkeit in der menschlichen natürlichen Beschränktheit nur zu dringlich begründet ist, als daß nicht überall Gruppen gerade für die örtliche Gruppe von Arbeiten entstehen sollten; und auch wiederum nur Ortsgemeinde, obgleich schließlich für die Stammes-, Volks-, ja Menschheitsaufgaben sich Freunde und überzeugte Arbeitswillige finden müssen.

Die Zuständigkeit ist dabei die: daß Ausschluß- und Disziplingewalt, Recht auf Gehorsam, Einordnung, allemal nur besteht hinsichtlich der Form des Verhaltens und Handelns; alles Materielle im Verhalten und Handeln muß sich nach freiwilliger Uebereinkunft gemäß bestem Wissen regeln. Ecclesia catholica nisi in disciplina formali, non est.

VII. Kapitel.

Die mögliche Bedeutung des Volkes, Staates für den Zeugnisdienst im Vergleiche zur Glaubensgemeinde.

Augustinus hat den empirischen Staat mit seiner Zwangsgewalt als etwas Nichtsittliches angesehen und die Kirche als civitas deï aufgefaßt. Rothe hat die Theorie aufgestellt, die Kirche müsse zuletzt im Staate aufgehen. Das ist also der vollendete Gegensatz der Auffassungen. Der Streit um die von beiden beregte Frage kann aber heute noch keineswegs als beendigt gelten. Wir haben nicht nur die katholische Kirche mit ihrer dem Augustinus verwandten Auffassung uns gegenüber,

sondern wir stoßen auch innerhalb der evangelischen Christenheit hinsichtlich der sittlich-religiösen Bewertung von Staat und Kirche noch auf so verschiedenartige Urteile, daß eine Untersuchung der Frage im Anschuß an unsere Abhandlung vom Ideale der sichtbaren Kirche infolgedessen wohl gerechtfertigt ist.

Wir sprechen zunächst vom sittlichen Charakter einer natürlichen Menschenverbindung, wie es vielleicht die Familie, die weltliche Orts- oder Volksgemeinde ist.

Rein natürliche Verbindungen entstehen als Naturprodukte aus Bedürfnissen oder Neigungen; Bedürfnisse oder Neigungen oder beides halten dann die verbundenen Wesen beisammen. Insofern kann man eine natürliche Verbindung auch als eine gewordene Verbindung bezeichnen, insofern Kräfte der Natur — wenn auch unter psychologischer Vermittlung — zu ihrer Entstehung führen.

Wie wirken solche rein natürlichen Verbindungen? Da in ihnen mehrere Kräfte verbunden sind, die sich zum Teil unterstützen, zum Teil hindern, so erfolgt der Ausschlag gemäß dem Uebergewicht der waltenden Kräfte, die aber Kräfte außersittlicher — wenn auch nicht ohne weiteres unsittlicher — Art sind. Sie wirken nach Uebermacht.

Nun kommen aber rein natürliche Menschenverbindungen nicht vor, weil in jedem Menschen (unserer Glaubensgewißheit nach) natürliche **und** sittliche Regungen walten: der Mensch ist ein gemischtes Wesen.

Die vorhin beispielsweise als natürlich genannten Verbindungen Familie, Ortsgemeinde, Volksgemeinde sind also keine rein natürlichen Verbindungen, sondern gemischte. Trotzdem kann man sie nur als außersittliche, als nichtsittliche Verbindungen ansehen. Alle Aeußerungen derselben sind das Ergebnis eines Kampfes natürlicher und sittlicher Beweggründe, das Ergebnis von Bedürfnissen und Neigungen einerseits, von Pflichten, Idealen andererseits, das Ergebnis von Macht und Tugend. Die Zustände in diesen Verbänden, als reflexive Wirkungen, sind also gleichfalls das Ergebnis außersittlicher und sittlicher Ursachen zugleich. Innere Zustände und Wirkungen nach außen können also legal oder illegal sein, je nachdem, ob die natürlichen Beweggründe mit den sittlichen auf dieselbe Materie der Handlungen hinwirkten, oder ob sie einander wider-

stritten und dann die natürlichen oder die sittlichen Beweggründe das Uebergewicht bekamen, sowohl in den einzelnen Individuen als auch in den miteinander ringenden Gruppen oder beides zugleich.

Es ist also beides falsch zu sagen: sowohl: in den Aeußerungen der vorkommenden natürlichen Verbände gebe den Ausschlag nur die Macht der Bedürfnisse und Neigungen, also des Egoismus; als auch: diese Verbände äußerten sich sittlich und schüfen Sittliches.

Aber richtig ist es infolgedessen auch, daß man im strengen, genauen Sinne solchen Verbänden den sittlichen Charakter abspricht! Denn woher will man das Recht nehmen, von ihnen sittliche Aeußerungen zu erwarten? Ob der Ausschlag nach Bedürfnissen und Neigungen erfolge oder nach Sittlichkeit, das ist zufällig, d. h. natürlich. Als gemischtes Subjekt ist der Verband eben kein sittliches mehr, selbst nicht bei legalem Ausschlage, da auch dieser Ausschlag nicht rein Auswirkung von Tugend ist, sondern natürliches Ergebnis eines Ringens derzeit natürlich oder sittlich sich betätigender Individuen. Selbst beim Obsiegen der sittlichen, bleibt im Verbande die Schar der unterliegenden, derzeit unsittlich sich verhaltenden Mitglieder.

Man könnte sich noch befugt halten, auf ein Sittlichwerden dieser Verbände zu hoffen. Wir bestreiten diese Befugnis und erklären diese Hoffnung als einen unbegründeten Wahn. Es läßt sich darüber a priori ganz und garnichts bestimmen! Der natürliche Lauf des Geschehens bietet der Erfahrung gar keine Beweise für jene Hoffnung. Einmal läßt sich die Sittlichkeit einer Handlung empirisch überhaupt nicht ausmachen, selbst dann nicht, wenn man aus sogenannten Opfern Rückschlüsse ziehen wollte und aus der — u. E. auch nicht bemeßbaren — Größe der Opfer auf ein Steigen der sittlichen Energie schließen wollte. Es können selbst „Opfer" Ergebnis der Konkurrenz nur natürlicher Beweggründe sein. Andererseits ist auch die immerhin fragliche Steigerung in der Milde und Glimpflichkeit der Sitten kein strenger Beweis für ein Anwachsen der Sittlichkeit. Milde und Glimpflichkeit sind relative Begriffe. Was uns heute weniger hart und roh zu sein scheint, kann hinsichtlich des Kummers und Schmerzes, die es hervorruft, vielleicht ärger sein als anscheinend rohere Handlungen früherer Jahrhunderte, wenn man bedenkt, daß die Empfindlichkeit in verschiedenen Zeitaltern auch verschieden war.

Man muß also sagen: Die vorkommenden gemischten (natürlichen) Verbände sind nicht sittlich, und kann nicht sagen: sie werden sittlich werden. Das **Urteil ist** und **bleibt**, daß sie außersittlich sind.

Die sittliche Bedeutung des Volkes. Uebertragen wir nunmehr die gefundenen Maßstäbe auf ein Volk, so sehen wir zunächst, daß es eine rein natürliche Verbindung nicht ist, sondern eine gemischte, daß es aber damit doch eben nur als nichtsittlich bezeichnet werden kann, weil selbst seine legalen Aeußerungen in seinen Zuständen und Außenwirkungen nur zufälliges Ergebnis sind des Ringens der Macht der Bedürfnisse und Neigungen mit der Teilnahme, welche die Vernunft an den Aeußerungen des Volkes nimmt. Und daß ein Volk sich zu einem sittlichen Verbande entwickeln werde, läßt sich vorgreifend nicht bestimmen.

Man würde also ein Volk (als natürlich gewordene Größe!) immer ansehen müssen als eine Summe liebeswilliger und nicht williger Menschen, und der zweite Posten würde in der Formel immer mitangesetzt werden müssen, da es nur ein ungewöhnlicher Zufall sein würde, daß sein Betrag = 0 wäre. Der zweite Posten gehört ohne Rücksicht auf die Höhe seines Betrages zum Wesen des Volkes.

Das Volk als vorkommender natürlicher Verband bleibt also als solcher allezeit sittlich zweifelhaft. Das Volk als solches darf demnach als οὐχ ἅγιον bezeichnet werden.

Man wird also das natürliche Volk nie als die Sammlung Zeugniswilliger ansprechen und sich nie ohne weiteres von ihm Willigkeit zu irgendeiner Arbeit des Glaubensdienstes versprechen dürfen, wie man die Glaubensgemeinde zunächst auf Zeugniswilligkeit ansprechen und jedes ihrer Mitglieder daraufhin beanspruchen darf. Fände man ein Volk als solches zeugniswillig, so müßte man das als angenehme Enttäuschung, aber doch als Enttäuschung bezeichnen, weil eben die Zeugniswilligkeit nicht im Wesen eines Volkes liegt. Fände man dagegen eine Glaubensgemeinde zeugniswillig, so ist das nur in der Ordnung; und als Enttäuschung müßte es da bezeichnet werden, wenn sie sich als nicht zeugniswillig erfände, denn bei ihr gehört die Zeugniswilligkeit zum Wesen. Denn das Volk umfaßt alle, die der Zufall zu ihm fügt, die Glaubensgemeinschaft nur die, welche sich als zeugniswillig bekennen. Der Volkszugehörigkeit kann man nicht entrinnen, die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft beruht auf freiem Willen.

Nun **hat** aber doch ein **Volk** vor einer Glaubensgemeinde einiges **voraus**, das möglicherweise sittlichen Wert hat.

Das Volk hat als Staat die Zwangsgewalt über seine Glieder, vermöge deren es zu materiell gearteten Wirkungen unvergleichlich große Mittel, sei es an Menschen, sei es an Schätzen der Natur heranziehen kann, da sich seine Gewalt auf alle in seinem Bereiche liegenden Menschen und Schätze der Natur erstreckt.

Dem gegenüber stehen der Glaubensgemeinde zu Gebote nur ein Teil der Leute, nur die Ausschlußgewalt, nur die Ueberzeugungsmittel, und auch nur ein Teil der natürlichen Schätze der Natur.

Dagegen ist das Volk auch wieder der Glaubensgemeinde gegenüber im Nachteile; es hat den größeren hemmenden Ballast an nicht zeugniswilligen Gliedern, nämlich außer den Heuchlern auch die ausgesprochenen Glaubensgegner; ihm fehlt die Wucht des höheren Ideales. Was das bedeutet, hat sich z. B. s. Z. im Kampfe der römischen Kirche mit dem Kaisertum zur Zeit Heinrichs IV. gezeigt und auch, wenn gleich in abgeschwächtem Maße, noch später.

Welchen sittlichen Wert haben nun die genannten Vorzüge und Mängel des Volkes?

Der einschneidende, am meisten einschneidende Unterschied zwischen Volk und Gemeinde ist der, daß das im Staate organisierte Volk seinen zum Ausschlage kommenden Willen mit Zwang durchführt, und daß gerade dieser Zwang es ist, vermöge dessen der Staat über so große Mittel an Menschen und Dingen verfügt.

Was aber würde dieser Zwang für den Glaubensdienst leisten können? Es ist klar, daß er unmittelbar als Zwang dem Zeugnisdienste gar nichts zu nützen, eher nur zu schaden vermag. Wenn die Zwangsbekehrung den Sachsen etwa Segen gebracht haben sollte, so ist der Segen gekommen nicht dank, sondern trotz dem Zwange aus nichtstaatlichen, nicht zwangsmäßigen Faktoren hervorgegangen. Durch Zwang lassen sich wohl große materielle Leistungen zuwege bringen, äußere Ergebnisse sinnfälliger Art, aber nicht überzeugende, offenbarende, Glaubensgewißheit und Glaubenstreue bewirkende Eindrücke. Was der staatliche Zwang zu leisten vermag, sind höchstens gün-

stige äußere Vorbedingungen für die eigentliche Zeugnistätigkeit. Man sieht das z. B. am Schulwesen: da kann der Staat alles leisten: Gebäude, Lehrmittel, Gehälter — nur die eigentliche erzieherische und unterrichtende Tätigkeit kann er in positivem Sinne nicht schaffen. Soweit die zustandekommt, ist sie die Wirkung offenbarender Kräfte, die irgendwie von Glaubenskreisen oder -personen ausgehen. Die äußere Genauigkeit im Dienste wird nur durch immer neue Gewissensantriebe erhalten — was Furcht da schüfe, wäre dürftig —, diese Gewissensantriebe aber gehen immer wieder auf Offenbarungen zurück, die nicht vom staatlichen Zwangswesen herrühren. Und noch mehr gilt dasselbe von dem eigentlichen belehrenden und erziehenden Verhalten den Kindern gegenüber. Die eigentliche letzte Leistung geht nicht von den Mächten des Staates aus. Er dient ihr nur durch den Schutzzwang, den Steuerzwang und verhütet durch den Dienstzwang die gröbsten Illegalitäten. Wir finden also das Ergebnis, daß der Staat zwar große und größere materielle Vorbedingungen zu Zeugniszwecken beschaffen, den eigentlichen Zeugnisdienst selbst aber nicht leisten kann. Er kann demselben nur mittelbar, da aber hervorragend dienen.

Er kann es. **Ob er es aber auch wirklich tut,** das ist das Fragliche! Kann er auch über seine Glieder und Schätze durch Zwang verfügen, so ist es doch bei ihm viel fraglicher, ob er diese Verfügung in liebesdienlichem Sinne ausüben wird, als bei einer Glaubensgemeinde. Als Staatsangehöriger kann niemand auf liebesdienliche Tätigkeit beansprucht werden. Am Steuerruder des Staatsschiffes wird hin- und hergerissen von Egoismus und Pflichttreue! Und da im Staate die Partei der Egoisten und der offenen Glaubensfeinde leicht stärker ist als die Kirche, und in der Kirche die Egoisten ihren Egoismus heuchlerisch bezähmen müssen, so ist im Staate weniger als in der Kirche darauf zu rechnen, daß das Schiff zu gutem Ziele gesteuert werde. Der Staat als Staat ist, da er nur einen so oder so ausschlagenden Ausgleich der Kräfte bedeutet, ohne die hohe Idee, welche in einer Kirche oft durch ihre hinreißende Größe auch schwächere Willen mit fortzieht.

Der Staat ist also im wesentlichen nur möglicherweise der Besteller bedeutender Mittel, Bewerkstelliger großer Vorbedingungen. Er ist es aber nur dann, wenn die Kräfte in ihm

günstig ausschlagen. Damit sie das tun, müssen erst die durch ihre Glaubensgewißheit und Liebeswilligkeit der Glaubensgemeinde angehörenden Staatsglieder diese Macht im Staate jeweils erobern. Somit bleibt im Grunde der Staat zunächst immer Objekt des Zeugnisdienstes, wird Subjekt im glücklichen Falle für die Schaffung von Vorbedingungen, wird Subjekt für den eigentlichen Zeugnisdienst selbst (und zwar als Staat seinem ureigenen Wesen nach!) aber nie.

Die sittliche Bedeutung der vorkommenden Kirchen.

Es scheint danach, als setzen wir all unsere Zuversicht auf die Glaubensgemeinde. Und das tun wir auch. Allein wir hüten uns wohl, **die vorkommenden**, die z. B. heutiges Tages bestehenden **Religionsgemeinden** mit der von uns geschilderten Glaubensgemeinde zu verselbigen! Auch die lutherische nicht, soviel sie von Luthers Glauben reden mag.

Wir müssen unterscheiden zwischen der Glaubensgemeinde ihrem Wesen und der Glaubensgemeinde ihrer Wirklichkeit nach. Ihrem Wesen nach ist sie die Sammlung nur der wahrhaft Glaubensgewissen und Liebeswilligen, und auch dieser nur, sofern und solange sie wirklich glaubensgewiß und liebeswillig sind. Es liegt auf der Hand, daß ihrem Wesen nach diese sichtbare Gemeinde nicht vorkommt, da die Glaubensgewißheit und die Liebeswilligkeit weder unter den Personen noch an der einzelnen Person dem Zeitpunkte nach unzweifelhaft ausgemacht werden kann.

In Wirklichkeit gehören zu jeder sichtbaren Gemeinde die Heuchler; und selbst die Glaubensgewissen und Liebeswilligen sind ihr nicht stetig getreu. Insofern ist also auch jede vorkommende sichtbare Gemeinde nur ein gemischter Verband! Er ist eine Summe Liebeswilliger mit einem Zusatz von Liebesheuchlern! Insofern scheint die Formel für Volk oder Staat einerseits und vorkommende Gemeinde andererseits gleich zu sein und sich höchstens durch die Voranstellung dort des natürlichen, hier des sittlichen Postens zu unterscheiden. Allein das ist eine ungenaue Betrachtung. Denn während bei Volk und Staat — ganz abgesehen von dem bei der Gemeinde fehlenden Posten der Glaubensgegner — die Glaubensheuchler dem Wesen des Volkes (Staates) nach zum Volke (Staate) gehören und ein in Wirklichkeit einmal vorkommendes Verschwinden

der Heuchler als wesensfremder Zufall anzusehen ist, liegen bei der Gemeinde die Dinge so, daß nur in Wirklichkeit sich Heuchler in der Gemeinde finden, dem Wesen der Gemeinde nach aber nicht zu ihr gehören. Während also beim Staate die Nullsetzung als wesensfremder Zufall anzusehen ist, so ist bei der Gemeinde die positive Setzung als solcher Zufall anzusehen. — Mit andern Worten: Die vorkommende Gemeinde ist nicht οὐχ ἅγιόν τι, sondern μὴ ἅγιόν τι. Sie ist unter diesen Umständen der Wirklichkeit nicht heilig, sollte es aber eigentlich, dem Wesen nach, sein.

Es muß nun aber zur rechten Würdigung noch etwas Anderes in Betracht gezogen werden! Ist es schon schwer, das eigentliche Wesen einer Größe zu bestimmen, so ist es meist noch schwieriger, **die mögliche Wirklichkeit einer Größe** *auszumachen*. Es kann also nicht wundernehmen, daß selbst jetzt, nachdem Luther das Wesen des Glaubens zutreffend gezeigt zu haben scheint, nachdem das Wesen der Kirche als die Gemeinde der Glaubensgewissen definiert ist — dennoch nicht bloß die lutherischen Kirchen *in ihrer Verfassung* immer noch so sehr vom Ideale einer glaubensgemäßen Gemeinde *entfernt sind*, sondern daß sogar *über das Ideal* einer Glaubensgemeinde noch so wenig (!) und so unersprießlicher *Streit* ist!

Gesetzt nun, unsere Auffassung vom Wesen der sichtbaren Kirche und ihrer Verfassung sei richtig, so kann es uns nicht überraschen, *die lutherischen Kirchen noch so* glaubenswidrig oder *so wenig glaubensgemäß organisiert* zu sehen. Noch schwieriger als die *Erfassung* des Wesens, noch schwieriger als die *Erfassung* der Wirklichkeitsform der Kirche ist eben die *Gestaltung*, die Schaffung einer glaubensgemäßen Kirche in der Wirklichkeit!

Wir wundern uns also zunächst nicht, daß die Mehrzahl der lutherischen Kirchen etwa sind: rechtliche Verbände, unter der Leitung staatlicher Behörden in nicht völlig klarem, jedenfalls in einem zu dem inzwischen mehr oder weniger modernisierten Wesen der Staaten nicht recht mehr passenden Verhältnisse stehend, alle Mitglieder des Volkes umfassend, die sich nicht eigens abmelden; Verbände im wesentlichen zur Anstellung von Dienern und zur Beschaffung von Räumen und sonstigem Zubehör zwecks Darreichung des Wortes und der Sakramente in Predigt, Abendmahl, Taufe, bei den sog. Kasualien, im Konfirmandenunterricht, der

Kinderlehre und sonstiger Seelsorge. Dabei ist der Begriff des Wortes zwar klar als die Predigt vom Glauben zu verstehen, aber unklar das Wesen dieses Glaubens infolge des Streites um die Kirchenlehre und die Bekenntnisschriften. Disziplin ist nur rudimentär vorhanden. Andere Zeugnisveranstaltungen außer „Wort und Sakrament", kurz den althergebrachten Arbeiten der Kirchendiener sind Sache freiwilligen Beliebens und privaten Geschmackes nicht nur der Qualität nach — was sachgemäß wäre — sondern selbst der Modalität nach! Davon, daß die Kirche ein Arbeitsvermittlungsamt für Zeugniswillige sei, ist überhaupt wohl nicht die Rede. Aktivität der Gemeindemitglieder steht im wesentlichen auf dem Papiere; es herrscht Passivität vor; einigermaßen vielseitig geübte Passivität: daß man sich taufen, konfirmieren, trauen, beerdigen läßt, gilt schon als löblich.

Wir können das Gemälde nicht vollständig entwerfen. Der Zusammenhang fordert nur von uns, zu zeigen, daß wir uns der Mängel und Schwächen der vorkommenden Kirchen deutlichst bewußt sind.

Immerhin bleiben selbst in der vorkommenden Wirklichkeit bestehen die **Vorzüge**, daß die Kirche lutherischen Glaubens Zwangsgewalt nicht hat (der versteckte Druck des Staates ist ihr wesensfreund und wird ihr aufgedrängt); ferner: daß ihre Mitglieder doch als zu christlichem Leben Willige gelten, jedenfalls sich auch von faktischen Rechts wegen nicht wundern dürfen, wenn man sie als solche anspricht; daß die offenen Gegner des Glaubens, selbst wenn sie ihr nominell angehören, doch selbst dann nicht recht als ihre Mitglieder gelten; daß sie unter dem Drucke des Ideales steht, nach welchem ihre Leistungen nicht bloß aus Machtverhältnis sittlich gemeint sein dürfen, sondern als sittlich gewollt gelten sollen, mag nun diese oder jene kirchliche Gruppe obsiegen. Nackte Interessenpolitik ist im Staate zu erwarten; in der Kirche ist sie pervers!

Als Ergebnis ist jedenfalls auch noch dieses festzustellen: Wir müssen nicht nur zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheiden, sondern haben eine Dreiteilung vorzunehmen: Wir zählen:

I. Die sogenannte unsichtbare Kirche, d. h. die eigentliche Kirche, den — für uns unbestimmbaren — Inbegriff der wirklich Glaubensgewissen und Liebeswilligen, durch deren Zeugnis sich der Glaube vornehmlich weiter fortpflanzt. Das ist die eigentliche oder wesentliche

Kirche. Sie ist ein Postulat des Glaubens: Es muß sie geben, soll anders die Glaubensgewißheit begreiflich sein!

II. Die ideale sichtbare Kirche, d. h. die glaubensgemäße Organisation zum Zwecke des Zeugnisdienstes. Sie ist ein Ideal, dessen Inhalt erarbeitet und des Schöpfung stetig erstrebt werden soll.

III. Die vorkommenden Religionsgemeinschaften (bzw. auch nur: die christlichen Kirchen — wie eng man's eben fassen will!). Sie sind empirische Gegenstände, gemischte Verbände, ein μὴ ἅγιον, stellen sich aber unter das Ideal, rechte Glaubensgemeinschaft sein oder werden zu wollen. —

Sind nun Volk und Staat sowie die Kirchen so einzuschätzen, so können wir nun die Frage stellen nach der Arbeitsaufgabe und Arbeitsabgrenzung der beiden.

VIII. Kapitel.

Grundsätze zur Politik des Offenbarungsdienstes.

Der Zeugnisdienst soll versehen werden in Volk und Staat und in der Kirche. Wir selbst, bzw. wir und unsere Glaubensgenossen sollen ihn leisten.

Nun sind wir uns bewußt sowohl unserer Mängel wie der unseres Verbandes. Deshalb drängt sich uns die Frage auf: Wie sollen wir uns mit unserer Arbeit stellen I. zu der Arbeit des Volkes im Staate, II. zu der Arbeit anderer Religionsgemeinschaften, III. zu der Arbeit unseres eigenen Verbandes (d. h. zu der Organisation und dem Ausbau desselben, zu den verschiedenen Bestrebungen innerhalb des Verbandes)?

I. Wie sollen wir uns mit unserer Arbeit zu der des Staates stellen?

Sollen wir uns zu den Arbeiten des Staates gebrauchen lassen und darin ganz aufgehen?

Sollen wir uns erforderlich scheinende Arbeiten vom Staate zu erzielen suchen?

Sollen wir eigene Unternehmungen überhaupt nicht veranstalten?

Oder sollen wir eigene Unternehmungen wagen und — selbst in Nebenbuhlerschaft zum Staate — sogenannte Konkurrenzunternehmungen (z. B. in der Armenpflege u. dgl.) ins Werk setzen und pflegen?

Um diese Fragen zu entscheiden, müssen wir uns noch kurz einmal alle Vorzüge und Schwächen sowohl des Staates als der Glaubensgemeinde vergegenwärtigen.

Dem Staate gehören an alle Einwohner des Landes, er hat über sie die Zwangsgewalt, er hat die großen Mittel, und als Hemmnis hat er nur den Ballast der Glaubensfeinde.

Dem gegenüber gehört der Glaubensgemeinde an nur ein Teil der Einwohner des Landes; sie hat nur die Macht der Ueberzeugung oder des Ausschlusses; sie hat nur beschränkte Mittel und als Hemmnis — wie der Staat allerdings auch — den Ballast der Heuchler. Dazu kommen nun noch die Mängel, welche beruhen auf der geschichtlichen Rückständigkeit der Gemeinde in ihrer Verfassung gegenüber der sachgemäßen Verfassung, die dem Wesen der Gemeinde genau entspräche — Mängel, welche die Diensttüchtigkeit der Gemeinde beeinträchtigen.

Immerhin: Der Staat als gewordene, natürliche Verbindung kann nie als solcher auf Zeugniswilligkeit beansprucht werden, erst ist οὐχ ἅγιος. Die Gemeinde dagegen muß ihrem Begriffe nach sich als zeugniswillig nehmen lassen, wenn sie auch wegen der Heuchler und der Unstetigkeit der Glaubensgewissen als μὴ ἁγία zu werten ist.

Es scheint danach wirklich fraglich, **ob** die Gemeinde unter diesen Verhältnissen zu **Eigenunternehmungen** schreiten solle.

Werden ihre Eigenunternehmungen nicht nur armselige Zwergunternehmungen werden? Werden also die Kräfte nicht gerade durch dieselben zersplittert werden? Vielleicht täte man in der Kirche am besten, alle materielle Arbeit aufzugeben und die Kirche zur bloßen Disziplingemeinschaft zu machen, welche ihre Leute allerdings anwiese, alle Zeugnisunternehmungen nur im Staate, im Namen des Staates und seitens des Staates zu bewerkstelligen!?

Andererseits sehen wir doch aber gerade dies, daß kirchliche Kreise dem Staate in Arbeiten vorangegangen sind, die a. E. selbst der Staat als so unerläßlich hat erkennen müssen, daß er sie z. T. selbst übernommen, z. T. doch wenigstens mit Rechten und Mitteln an Grund und Boden u. dgl. unterstützt hat. Ich verweise auf die Geschichte des Unterrichts, der Kranken-, Waisen-, Irren- und Verwahrlostenpflege! Eine ungeheure Arbeitsleistung, angesichts

deren man von Zwerg- oder Konkurrenzunternehmungen nicht reden sollte! — Wie lange hat es obendrein oft genug gedauert, bis man einen Staat zur Uebernahme derartiger Werke bewogen hat? was ist aus dem einen oder anderen dieser Werke unter der Hand des Staates geworden? wird es immer zu erhoffen sein, daß der Staat jederzeit alles Erforderliche unterstützt oder übernimmt?

Man merkt, so kurzer Hand läßt sich die Frage nach der Arbeitsteilung zwischen Staat und Glaubensgemeinde nicht erledigen!

Der Belang, welcher gewahrt werden muß und welcher deshalb die Beantwortung dieser Frage entscheidet, ist der: Das Zeugnis für die Gnadengewißheit muß gesichert sein!

Ob das nun möglich ist auf die eine oder die andere Weise, ob es eher und besser möglich ist so oder so — darüber läßt sich ür den Einzelfall a priori keine allemal treffende Regel geben. Nur das läßt sich sagen: Der Glaubensgewisse, der Liebeswillige soll alle Umstände für sein Zeugnis aufs beste ausnutzen.

Nun muß er sich aber sagen, daß auch die Volksorganisation „Staat" ein natürlicher Schatz des Daseins, ein gewachsenes Mittel für mancherlei Zwecke ist, das man verwenden könnte, das man handhaben könnte — wenn's gelänge! — wie Korn oder Kohlen oder Kamillen. Infolgedessen wird er es als seine Pflicht erkennen, den Staat zu benutzen, soweit, so oft und solange er sich für den Zeugnisdienst benutzen läßt. Hier zeigt sich, daß der Glaubensgewisse, der Liebeswillige zur Politik als Staatsbürger verpflichtet ist, damit dadurch, daß er und seinesgleichen die Obmacht im Staate erlangen, diese machtvolle Organisation für den Zeugnisdienst nutzbar gemacht werde. Es folgt freilich kein politisches Programm daraus, weil das Urteil über die Materie der Zeugnisarbeit, wie oben dargelegt, dem Urteile jedes Einzelnen unterliegt und daher der Materie nach ganz verschiedene Ziele aus Glaubensgewißheit erwachsen können. Es folgt nur die Pflicht zu einer **gewissenhaften** Politik. Aber die folgt doch! Weltflucht ist eine Pflichtversäumnis. Die Haltung Luthers, der nur durch privates Zeugnis, selbst bis zum Zeugentode, dem Evangelium dienen wollte, muß verworfen werden zugunsten der Haltung Zwinglis, der da meinte, daß auch die politische Macht, welche

Christen besitzen, für den Glaubensdienst angewendet werden müsse. Es wäre ja auch zu merkwürdig, wenn jemand sagen wollte: „Predigen will ich's! Leben will ich auch danach als Geschäftsmann oder Beamter! Auch leiden, ja sterben will ich dafür! Wenn es aber gilt, Gesetze zu machen, die doch immer irgend einen Einfluß auf die Sitten ausüben, da will ich als Staatsbürger ja nicht mittun; laß machen, wer da Lust hat; laß die Mehrheit kriegen, wer da mag! Ich nehme die Gesetze, wie sie gemacht werden, als aus Gottes (= Obrigkeits) Hand kommend hin und freue mich oder leide an ihnen. Und wenn es einen Handel in der auswärtigen Politik gilt, dessen Ausgang wiederum für die Sitten meines und jenes Volkes von Belang ist, so lege ich wiederum die Hände in den Schoß und sage: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gepriesen! — Nein, solche Weltflucht ist Fahnenflucht gegenüber Gottes Sache, und jener alte Celsus hat mit diesem Vorwurfe gegenüber der alten Christenheit recht!

Eine Warnung muß freilich ausgesprochen werden: Man halte einen natürlichen Verband wie den Staat niemals für ein sittliches Subjekt! Er ist immer nur eine Macht des Zufalls und schlägt aus gut oder böse, je nachdem, wer in ihm die Gewalt hat. Seine Glieder haben sich nur äußerlich zu fügen, er hat keinen Ausspruch auf ihre innere Ergebenheit; ihm gebührt nur Legalität, nicht Moralität; mit jener muß er zufrieden sein.

Erlauben es nun die Umstände einer Zeit, so mag man dem Staate Unternehmungen des Zeugnisdienstes anvertrauen, sei es etwa die Schule, sei es Jugend- oder Armen- oder Krankenpflege [1]). Freilich vertraut man dieselben alsdann, genau genommen, nicht dem Staate als Staate an, sondern den Männern, die soeben im Staate die Macht und die Aemter haben, und zwar nur solange sie sie haben. Man vertraut sie ihnen und ihrer Verwaltung an, sofern man in ihnen Glieder der echten Glaubensgemeinde zu haben vermeint [2]), und — solange man das vermeinen darf.

[1]) So mag man auch der natürlichen Gesellschaft die Pflege natürlicher Dinge wie der Vergnügungen, Geschäfte u. dgl. überlassen.

[2]) Man würde aber wohl nicht sagen können: „sofern sie dem Zeugnischarakter der Unternehmungen doch nichts anhaben können." Jede Teilnahme eines Menschen verleiht schon durch sich selbst, gleichviel, wie viel oder wenig der Betreffende dabei tut, dem Unternehmen ein Gepräge, das u. U. der Erzielung von Glaubensgewißheit äußerst hinderlich sein kann.

Darum dürfen sich die Liebeswilligen mit ihren Werken *nie an den Staat auf immer verkaufen*, sondern sie müssen sich *vorbehalten, ihre Mannen und Mittel zurückzuhalten*, zurückzuziehen und nötigenfalls den Unternehmungen des Staates bessere gegenüber und zur Seite zu stellen.

So ließe sich z. B. über die Simultanschule sagen: „Gut, versucht's in diesem Staate unter dieser Regierung mit dieser Beamtenschaft an dieser Gesellschaft!“ Sobald man aber die Ueberzeugung gewönne, daß in der staatlichen simultanen Schule der Geist Luthers zu kurz käme zugunsten des unsittlichen Geistes probabilistischen Katholizismus, so wäre zu versuchen, entweder in und mit diesem Staate diesen Einfluß zu brechen oder wenn das aussichtslos ist, so wie in Oesterreich Schulen der eigenen Glaubensgemeinde danebenzustellen.

Die Liebeswilligen sollen also wirken, entweder indem sie sich an den Unternehmungen natürlicher Verbände, vor allem: des Staates, beteiligen, die Uebermacht der Getreuen in ihnen erhalten und so als Zünglein an der Wage für gut wirkende Veranstaltungen und Maßnahmen bürgen, so daß sie dann als Stützen alles Edeln erscheinen und auf die Weise Zeugnis leisten, *oder, indem* sie sich von den Unternehmungen natürlicher Verbände, vor allem: des Staates, abwenden und in der Minderheit, in Sezession, in Opposition, in Konkurrenz, geschlossen für sich für ihre innere Welt schaffen und zeugen.

Das ist die Pflicht glaubensgewisser, treuer, gewissenhafter Politik im Staate, der Zeugnisdienst des Christen als Bürgers im Staate und in der Gesellschaft, die jedem ernst auf die Seele gelegt werden muß, der im Glauben der ewigen Gnade als des höchsten Schatzes der Menschheit gewiß geworden ist.

Es wäre indessen noch die Frage, **ob** man nicht darauf hoffen dürfte, in der geschichtlichen **Entwickelung** den *Staat in der Kirche oder die Kirche im Staate aufgehen* zu sehen und ob nicht gerade dem *gemäß* vom Glaubensgewissen die Staats- und *Kirchenpolitik zu treiben* wäre!

Die einerseits von **Rom** vertretene Theorie, daß der weltliche Staat **nur** ein Departement der Kirche sei; und die andererseits von **Rich. Rothe** verfochtene, daß die Kirche nach und nach im Staate aufgehen werde, lassen sich formell zusammenfassen

unter dem Gedanken, daß die beiden Größen zum Zusammenfallen bestimmt sein. Und nun ist zunächst zu fragen, wie dies Zusammenfallen wenigstens in Gedanken vorzustellen wäre. Unter welchen Voraussetzungen ist es denkbar?

Die Art der **Gestaltung** des Staates hängt einerseits ab vom Stande und der Verbreitung sittlicher Gesinnung in dem Volke, andererseits von der Gestaltung der natürlichen Bedürfnisse. Diese letztere aber richtet sich wiederum überwiegend nach dem naturgesetzlichen Laufe der Dinge, d. h. sie ist für unser menschliches Erkennen in weitem Umfange etwas Zufälliges. Von dieser Seite aus ist also gar nicht auszumachen, wie und wohin sich der Staat entwickeln werde. Daß er sich nach den Naturgesetzen zur sittlichen Gemeinde entwickeln werde, ist nicht gewiß zu machen. Nur von der allgemeinen Verbreitung und dem Anwachsen der sittlichen Gesinnung aus könnte es geschehen, daß der natürliche (gemischte) Staat sich zur sittlichen Gemeinde emporarbeitet. Dieser Verbreitung und dieses Anwachsens können wir uns aber gleichfalls nicht vergewissern. Man bedenke doch, daß ein jeder Mensch sittlich von vorn anfängt und nur dadurch leichter zu sittlicher Gesinnung kommen könnte, daß die erbliche widersittliche Belastung mit der Zeit unter den Menschen geringer und die erzieherischen Umstände geeigneter werden. Daß die Umstände geeigneter werden, ist aber nicht dasselbe wie dies, daß sie milder werden. Es ist also eine äußerst unsichere Hoffnung, daß der Staat sich zur Kirche herausmausern werde, solange man wenigstens der Erfahrung nach die Aussichten überschlägt.

Andererseits könnte die Kirche nur auf dem Wege äußerlich mit dem Staate zusammenfallen, daß alle Glieder des Volkes sich ihr anschlössen — was wiederum nur von jenem Fortschritte sittlicher Gesinnung zu erhoffen wäre und deshalb ebenso unsicher ist.

Immerhin ist das ideale **Endziel** aller Zeugnisarbeit jedes Glaubensgewissen dies: aus dem natürlichen Vorrate der natürlich gegebenen Völker eine Glaubensgemeinde zu schaffen. Erst damit, daß alle Menschen aller Völker für den Glauben gewonnen und in ihm festgehalten wären, wäre die Aufgabe des Glaubens gelöst.

Freilich darf man bei dieser Zeugnisarbeit nicht auf stetige Fortschritte rechnen, sondern muß, wie bei Genesungen Kranker, auf wellenförmige Entwickelungslinien gefaßt sein und endlich stets gewärtig bleiben, daß selbst bei augenblicklich etwa erreichtem Ziele ein Hinabsinken der Menschheit in denselben oder in den folgenden Geschlechtern eintreten könne. Die Aufgabe lautet also dahin, die gesamte Menschheit für den Glauben zu gewinnen, sobald, solange und sooft es angeht.

Unmöglich zu lösen ist an sich diese Aufgabe nicht. Sie bleibt bei Ueberschlagung aller Umstände unendlich groß und schwierig, aber immerhin denkbar und muß es bleiben, soll anders nicht die sittliche Entschlußfähigkeit lahmgelegt werden: Die Zeugnisarbeit muß als irgendwie (!) schließlich erfolgreich gedacht werden.

Wir könnten uns nun, um bei unserm Absatzthema zu bleiben, den **Fall denken**, daß einmal Staat und Kirche für eine Spanne Zeit sich deckten. Es wären also alsdann alle Menschen in allen Staaten zugleich Mitglieder einer einzigen sachgemäß gestalteten Glaubensgemeinde. Allein wäre damit der Staat zur Kirche oder die Kirche zum Staate geworden? Ich meine: Keins von beiden!

Kann der Staat dann aufhören, die durch Zwang sich durchsetzende Organisation der überwiegenden Macht im Volke zu sein? Es gehört doch zum Wesen der Kirche als Disziplingemeinde, daß sie auf Frevel ihrer Mitglieder gefaßt sein muß. Und die sittliche Gesinnung wird, solange wir zugleich Sinnenwesen sind, nie gegen Untreue wider das Sittengesetz gefeit sein. Wie nun, wenn ein Mitglied, zur Rechenschaft gezogen wegen fragwürdigen Verhaltens, sich so gäbe, daß es für ausgeschlossen erklärt werden müßte? Mit dieser Möglichkeit muß gerechnet werden, und schon deshalb allein kann der Staat sich nicht aufgeben und muß — wenn auch sozusagen schlafend — doch immer am Leben bleiben! Es darf die Zwangsgewalt um aller Möglichkeiten willen nie aufhören zu bestehen. Es darf nie sein, daß Mitglieder einer Glaubensgemeinde, die ihr aus einem sittlich zu beanstandenden oder nicht zu beanstandenden Grunde den Rücken kehren, in die Freiheit der Wildnis, in einen Bereich außerhalb eines Staates treten. Der Staat, als der Alle umfassende, bleibt eben damit auch

Staat, dem Alle zugeboren werden und nur entsterben können, selbst wenn alle ihm Zustehenden freiwillig einer Glaubensgemeinde beitreten.

Die Glaubensgemeinde ihrerseits kann selbst bei zeitweiligem Zusammenfallen der Mitgliederzahl nach gleichfalls ihr Wesen nicht aufgeben. Sie wird immer ihre Mitglieder als durch freien Willen ihr Beigetretene zu behandeln haben und darf sie selbst in gedachter Zeitspanne nicht als ihr zugeborene, zugezwungene, unentrinnbare Angehörige ansehen. Denn da jene Menschen für sie gerade in der Hinsicht von Belang sind, daß sie zum Glaubensdienst taugen, diese Tauglichkeit aber nur bei Freiwilligkeit des Anschlusses denkbar ist, so würde sofort die Tauglichkeit fragwürdig, sobald die Mitglieder als zwangsweise ihr angehörend gelten müßten. Sie wäre nicht mehr der Sammelpunkt Liebeswilliger, hätte nicht mehr das Recht, zu erklären: Die mir Angehörenden wollen ihrer Angabe nach dem Glauben dienen. So darf sie erklären, so erhält sie sich ihr Daseinsrecht also nur, wenn sie ihrem Wesen nach eine gegründete Verbindung bleibt und nicht in das Wesen einer natürlichen, gewordenen versinkt.

Es kann also nicht davon die Rede sein, daß je Staat und Kirche innerlich und ihrem Wesen nach ineinander aufgehen, sondern höchstens im günstigsten Falle von einem äußerlichen sich-Decken beider gesprochen werden.

Und wenn dem Glaubenden aufgegeben ist, dem Glauben zu gewinnen alle Menschen sobald, solange und sooft es angeht, so heißt das nicht auf eine Verschmelzung der natürlichen Verbindung Staat mit der gegründeten Verbindung Kirche hinarbeiten.

Für die Erreichung freilich dieses solchermaßen richtig bezeichneten Zieles mag unter Umständen eine Inanspruchnahme der dem Stande gerade nach seiner Art eigenen Zwangsgewalt dienlich sein, obwohl diese Zwangsgewalt die eigentliche Leistung (Offenbarung, Glaubensgewißheit) selbst nicht vollbringen kann; immerhin aber vermögen durch des Staates Zwangsgewalt günstige Vorbedingungen für die Offenbarungsarbeit in bedeutendem Maßstabe geschaffen zu werden. (Vgl. z. B. die Bedeutung der Wohnungsgesetzgebung für die Sittlichkeit!) Als Ueberzeuger, Offenbarer selbst kommt er also nicht in Betracht.

Als Ueberzeugerin, Offenbarerin dagegen — dann aber auch möglichst, wie besprochen, verfaßt — vermöchte aber eine durch freiwilligen Zusammenschluß gegründete Glaubensgemeinde den Dienst zu leisten, die Menschheit möglichst vollzählig, möglichst bald, möglichst lange und möglichst oft dem Glauben zuzueignen. Nur sie könnte das Subjekt der hierzu erforderlichen Offenbarungsarbeit sein. Was da vom Staate auch Förderliches geleistet werden möchte: wirkt es wirklich und eigentlich offenbarend, so geht es damit nicht vom Staate als Staate, sondern von Menschen im Staatsleben als Angehörigen des Glaubens, damit also doch von der Glaubensgemeinde aus.

Darum würde das unentbehrliche, und zwar das einzige unentbehrliche Mittel (aller andern kann man schließlich, wenn auch nur zur Not entraten!) für die Lösung der heiligen Aufgabe an der Menschheit sein die sachgemäß verfaßte sichtbare Gemeinde.

Aber welche sichtbare Religionsgemeinde ist völlig sachgemäß verfaßt? Und wir wagen für unsere Beschreibung der Sachgemäßheit auch selbst nicht Unfehlbarkeit zu beanspruchen!

Die sachgemäß verfaßte sichtbare Gemeinde ist also nicht ein empirisch vorkommender Gegenstand, sondern ein Ideal, das Ideal nämlich des wahrhaft zweckmäßig organisierten möglichen Mittels zur Lösung der Offenbarungsaufgabe, sofern es allen vorhandenen treuen Willen in Menschen und alle erreichbaren tauglichen Gaben aufs wirksamste zusammenordnet.

Dieses Werkzeug gilt es also immer erst zu schaffen entweder aus den natürlichen Menschengruppen oder aus den bereits vorhandenen Versuchen von Glaubensgemeinden. Die sichtbare Kirche ist somit das Vorziel der Glaubensarbeit, aber nicht freilich das Endziel: Endziel bleibt eine dauernd glaubensgewisse Menschheit.

Wir hätten nunmehr die letzte Frage zu erörtern: Wie soll sich der Glaubensgewisse mit seiner Arbeit stellen zu der Arbeit anderer Religionsgemeinschaften (II) und zu der Arbeit seines eigenen Verbandes (III)?

II. und III.

Wir dürfen über **die Stellung des Glaubensgewissen mit seiner Arbeit zu der anderer Religionsgemeinschaften und der eigenen Religionsgemeinschaft** zugleich sprechen, da beider Verhältnis zu dem Ideale der sichtbaren Gemeinde im wesentlichen das gleiche ist.

Daß es nämlich in Wirklichkeit verschiedene Religionsgemeinschaften gibt, hat seinen Grund nicht im Wesen der Religion und der Art, wie sie zu Gemeinschaftbildung führt, sondern in einer Sachwidrigkeit. Es sind in den bestehenden Religionsgemeinschaften Dinge als für die Gemeinschaft wesentlich und sie bildend hingestellt worden, die dem Ideale der sichtbaren Gemeinde gemäß nicht hätten als gemeinschaftbildend und wesentlich dafür hingestellt werden dürfen [1]).

Und so kann eigentlich ein jeder Glaubensgewisse nur ein Verhältnis mit Vorbehalt zu seiner eigenen Gemeinschaft haben. Er hat sich ihr angeschlossen, bzw. ist bei ihr geblieben, weil er sie hält für diejenige Religionsgemeinschaft, die dem Ideale einer sichtbaren Gemeinde am nächsten steht und sie nichts an sich hat, was als sittlich unerträglich ihm die Mitgliedschaft in ihr verwehrte, so daß er sich auch nicht genötigt sieht, eine Religionsgemeinschaft nach seiner für besser gehaltenen Einsicht zu gründen, sondern in der Lage ist, die fragliche Religionsgemeinschaft immer noch für das beste Mittel, für den besten Ausgangspunkt zu halten, mittels dessen und von dem aus man zum Ideale einer sichtbaren Gemeinde und über sie zu einer glaubensgewissen Menschheit kommen könne.

Danach richtet sich nun die Stellungnahme zu anderen Religionsgemeinschaften.

Gegenüber den Dingen an ihnen, die uns als sittlich-religiös unerträglich gelten, liegt uns Kampf mit den oben besprochenen Mitteln ob, ein Kampf natürlich, der seinerseits nicht in einer Art geführt werden darf, die der Aufgabe des Offenbarungsdienstes zuwider wäre, sondern

---

[1]) Vgl. z. B. Primat Roms für die römisch-katholische Kirche, bischöfliche Sukzession für die anglikanische, Luthers Abendmahlslehre für die lutherische Kirche und Anderes mehr.

der immer noch die Möglichkeit des Offenbarens wahren soll.

Gegenüber den Dingen an ihnen, die uns als sachwidrig, störend, aber nicht gerade als sittlich-religiös unerträglich gelten, liegt uns die Pflicht ob, sie abzustellen bzw. sie zu tragen in der Hoffnung, daß man schon trotz ihrer vorwärtskommen und s. Z. sie auch werde abstellen können; auf die Dauer ist natürlich auch das Störende sittlich unerträglich und zu beseitigen.

In den Dingen endlich, die wir als sachgemäß billigen, kommt es uns zu, zur Gemeinschaft mit den Angehörigen anderer Gemeinschaften bereit zu sein und mit ihnen Hand in Hand zu arbeiten, wenn sie es zulassen.

Diese Darlegungen entsprechen übrigens den tatsächlichen Verhältnissen und erweisen sich damit als den Dingen gemäß, sind gegen den Vorwurf, ausgetüftelte Studierstubengebilde zu sein, gesichert. Es herrscht in der Tat hinsichtlich gewisser Dinge Kampf zwischen den Religionsgemeinschaften, so z. B. hinsichtlich des Autoritätsprinzips der Priester in der römischen Kirche zwischen dieser einerseits und fast allen christlichen Religionsgemeinschaften andererseits. Denn Luthers Wunsch, als er sterbenskrank von seinen Freunden Abschied nahm: Benedicat vos deus odio papae, gilt mir als berechtigt insofern, als das Autoritätsprinzip der römisch-katholischen Kirche die Sittlichkeit geradezu erwürgt, statt ihr auch nur im geringsten dienlich zu sein. Dem entspricht es dann, daß diese Religionsgemeinschaft selbst auf noch gemeinsamen Arbeitsgebieten das Zusammengehen mit andern Religionsgemeinschaften ablehnt. (Vgl. den Bruch des Vertrages der Benediktiner betr. Mission in Ostafrika auf höhere Anordnung hin, vgl. die Einzelbestimmungen, die zum sog. großen Banne gehören!)

Hinsichtlich anderer Dinge trägt man sich. Vgl. die Stellung der meisten evangelischen Gemeinschaften zueinander, so u. a. die ostasiatischen Missionsabkommen und der Versuch eines solchen für Ostafrika, zu Kaikuju unternommen. In derartigen Maßnahmen offenbart sich einerseits die Bereitwilligkeit, nicht für richtig Gehaltenes, aber immerhin Erträgliches aneinander zu ertragen, in der Hoffnung, daß das Richtige s. Z. sich noch durchsetzen werde, andererseits die Bereitwilligkeit, im Gemeinsamen einander beizustehen.

Ueber die **Stellungnahme zur eignen Gemeinschaft** gilt nun dasselbe, wie es oben über die zu andern gesagt ist. Nur fällt fort der Kampf gegen Unerträgliches, das der Gemeinschaft bereits als solcher eigen wäre. Dergleichen kann nicht vorhanden sein. Wäre es nämlich vorhanden, so wäre ihr der Glaubensgewisse nicht beigetreten oder treugeblieben.

Da indessen unerträgliche Zustände und Einrichtungen nicht bloß aus bösem Willen, sondern auch aus Irrtum bei gutem Willen geschaffen werden können, so ist damit zu rechnen, daß von andern Mitangehörigen unserer Gemeinschaft (wir müssen sogar offenhalten: auch von uns selber!) Dinge erstrebt werden könnten, gegen die wir aufs äußerste kämpfen müßten und um deren willen wir uns, falls wir sie nicht abwenden könnten, von der Gemeinschaft lossagen müßten.

Ob nun das einzelne Ziel solcher Bestrebungen als unerträglich anzusehen sei, das unterliegt dem Gewissensurteile jedes Mitgliedes.

Inhaltsübersicht.

Kap. IV. Die sichtbare Gemeinde im Offenbarungsdienste. (S. 121.)

1/2. Da der Dienst oft Mittel und Gaben erfordert, die nur von einer Mehrzahl aufgebracht werden können, so sind Verbindungen Liebeswilliger erforderlich. Ob sie aber dauernd sein müssen, ist fraglich, da ja jeder Fall eine besondere Zusammenfassung von Personen zu erfordern scheint. Dauernd können die Verbindungen nur unter Vergrößerung der Ziele und Maßnahmen sein. Indes erfordert die Bereitschaft zum Liebesdienste für alle denkbaren Fälle eine dauernde Verbindung aller, die willig sind, jede etwa auftauchende Sonderaufgabe der Liebe lösen zu helfen. Wegen der Unfeststellbarkeit des Glaubens läßt sich aber eine solche Verbindung nicht rein herstellen. Aber trotz der Beimischung von Heuchlern bietet sie doch noch genug Vorteile für den Offenbarungsdienst, so daß man auf den Versuch, sie zu gründen, nicht verzichten darf.

3/4. Die Subjektsstellung des Verbandes im Offenbarungsdienste. (S. 131.) Zwar sind alle Handlungen aller Mitglieder die Gesamtheit der Handlungen des Verbandes. Das Mitglied kann nur hinsichtlich seiner eigenen Handlungen völlig als Subjekt gelten, hinsichtlich derjenigen von andern im Verbande nur soweit, wie es entscheidenden Einfluß auf die Subjektsstellung des Verbandes zu den Handlungen der Mitglieder hat. Dem Verbande kann aber nur an der Form der Handlungen liegen, daß sie nämlich aus Glauben entsprungen, Glaubenszeugnisse seien. Die Richtigkeit der Handlungen (die Materie) zu verantworten, liegt den Einzelnen ob; auf die Materie von Handlungen hin darf der Verband nicht geschlossen werden, gleichviel ob es sich um Predigt, Sakramentsverwaltung, Seelsorge oder andere Gemeindepflege handelt. Er wird viel mehr gebildet durch das Interesse an der Treue (der Form) der Handlungen. Diese wahrt er durch eine richtige Kirchenzucht, welche nicht als Strafzucht, sondern nur als Zweckmäßigkeitsmaßregel geübt werden und sich nur auf den Zeugnischarakter des Verhaltens der Mitglieder erstrecken darf.

Kap. V. Die Einteilung der Handlungen des Verbandes nach den angewandten Mitteln (S. 148) — Wort oder Sakrament z. B. — ist unfruchtbar; ergiebiger ist die die Einteilung in unvorbereitete und vorbereitete Handlungen. Letztere tragen stärker das Gepräge der Kunst an sich.

Kap. VI. Das Verhältnis der Orts- und der Weltgemeinde. (S. 152.) Die Glaubensgemeinde ist Orts- und Weltgemeinde zugleich. Die Gesamtgemeinde hat Interesse daran, daß sich allerorten diejeni-

gen zusammenschließen, die die Ersprießlichkeit der Ortsarbeit seitens der Ortsangesessenen einsehen. Die Einzelgemeinde hat Interesse daran, daß so wie von ihnen an ihrem Orte gemeinsam allerorten gearbeitet werde. Die Einzelgemeinde steht zur Gesamtgemeinde wie das Einzelmitglied zur Gemeinde; sie hat also der Ortsgemeinde gegenüber nur das formale Disziplinarrecht.

Kap. VII. Die Bedeutung von Volk und Staat für den Zeugnisdienst im Vergleiche zur Glaubensgemeinde. (S. 156.) Wenn Bedürfnisse und Neigungen eine Verbindung von Menschen begründen, so ist das eine rein natürliche Verbindung. Eine solche wirkt nach dem Ausschlage der vorhandenen Machtfaktoren. Es kommen aber keine rein natürlichen, sondern nur gemischte Verbindungen vor, da jeder Mensch zugleich sittlich beinflußt ist. Gemischte Verbindungen wirken also nach dem Ausschlage sowohl von Macht als auch von Tugend. Daß eine solche Verbindung sittlich sei oder einst werde, kann nicht angenommen werden; sie ist als solche ein μὴ ἅγιον. 1. Ein Volk, ein Staat ist solch eine gemischte Verbindung. Sie bietet den Vorteil der Zwangsgewalt und der Verfügung über große Mittel an Menschen und Schätzen und den Nachteil eines größeren Ballastes von Nichtglaubenden. Der Zwang kann unmittelbar der Offenbarung nicht dienen, sondern nur unter Umständen günstige Bedingungen schaffen, falls nämlich die liebeswilligen Mitglieder des Staates die Obmacht haben. Subjekt des Zeugnisdienstes kann also ein Staat nicht sein; er ist immer nur Objekt oder Mittel. 2. Die vorkommenden Kirchen sind zwar faktisch auch gemischte Verbindungen, aber dem Wesen nach rein sittliche; in ihr sind die Heuchler wesenswidrig; obwohl eine jede von ihrem Ideale noch entfernt ist und die Zwangsgewalt und die großen Mittel fehlen, so haben doch die Mitglieder als willig zu gelten und sich auf Zeugniswilligkeit hin beanspruchen zu lassen.

Kap. VIII. Grundsätze zur Politik des Offenbarungsdienstes. (S. 165.) Wie soll sich die Glaubensgemeinde mit ihren Unternehmungen zu denen des Staats stellen? Ihre eigenen Unternehmungen sind meist kleiner, andererseits oft bahnbrechend. Jedenfalls ist der Staat zu würdigen als ein großes selbstgewachsenes Mittel für Liebeszwecke, das man benutzen soll, soweit es angeht. Daher die Pflicht zur Teilnahme am Staatsleben, aber nicht ein politisches Programm für die Mitglieder der Glaubensgemeinde! Daher aber auch die Warnung davor, den Staat als sittliches Subjekt zu beanspruchen. Danach ist auch die Frage zu beantworten, ob Staat

und Glaubensgemeinde ineinander aufgehen. Das Ziel des Glaubens ist zwar die Gewinnung aller und insofern Einswerden mit den Staaten. Sie könnten aber doch nur faktisch zusammenfallen, im Wesen wären sie dennoch nie eins. Auf Verschmelzung darf daher nicht hingearbeitet werden. Vielmehr bleibt die reine sachgemäße Herstellung der sichtbaren Gemeinde das Ziel, insofern sie das Ideal des vollkommenen Mittels und damit das Vorziel der Glaubensarbeit ist.

Stellungnahme zu andern und der eignen sichtbaren Religionsgemeinde. (S. 174.) Beide haben, weil sie dem Ideale nicht entsprechen, Störendes an sich. Da gilt es zwischen Erträglichem und Unerträglichem zu scheiden und demgemäß zu tragen oder zu bekämpfen, auch auszutreten, je nach bestem Wissen und Gewissen.

Die Kirche nach dem Kriege.

Vortrag gehalten am 16. September 1915 zu Stuttgart.

Von

D. Martin Rade
Professor in Marburg.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. Nr. 79.)

8. 1915. M. 1.20.

Politik und Moral.

Oeffentliche Vorlesungen im Wintersemester 1915/1916.

Von

D. Otto Baumgarten,
Professor an der Universität Kiel.

8. **1916.** ca. M. 3.—.

Natürliche und geschichtliche Rasse.

Von Oberlehrer Walther Claßen in Hamburg.

Wie wir zu diesen Studien kommen.

Wenn wir als wandernde Studenten das Leben des Landvolks gern beobachteten, angespornt durch Riehls Schriften, so lag uns der Begriff der Rasse doch noch sehr fern. Er schien nur auf Indianer und Chinesen anwendbar. Als ich aber in einem Hamburger Arbeiterstadtteil meinen ersten Jugendverein leitete, da zeigte mir die Erfahrung, daß unter den jungen Leuten ein gewisser Typ die Führer- und Beamtenstellen einnahm. Es waren junge Holsteiner und Hannoveraner, jedenfalls niedersächsischer Abkunft, meist schlanke, blonde Burschen. Zu derselben Zeit teilte mir der Vater eines unserer Jungen eine ähnliche Erfahrung mit. Dieser Mann, Handwerksgeselle, Hamburger, warmherziger Deutscher, scharfer Sozialist und Verehrer Lassalles, damals aber bereits aus der Parteibewegung nicht ohne Enttäuschung zurückgetreten, sagte: „Wie finde ich, wenn eine Volksversammlung noch nicht eröffnet ist, das künftige Bureau? Ich gehe im Saal an denjenigen der kleinen, viereckigen Tische, wo die Leute sitzen, die so recht holsteinisch blond aussehen. Das sind die Führer."

Später habe ich unter den Jungen folgenden Ausdruck gefunden: man nennt einen schmalen, hinten weitauslegenden Schädel einen Sozialdemokraten-Schädel. Hier hätten wir also eine naive, aber sehr feine Beobachtung, daß es die selbstbewußten, kühnen, aufwärtsstrebenden Elemente des einheimischen Stammes waren, welche die sozialdemokratische Bewegung in Gang brachten.

Für mich als Theologen mußten derartige Erfahrungen sehr überraschend sein. Sie spornten zu weiterem Forschen an. Bei

einem Bruder auf dem Lande las ich in den Ferien jedes Jahr eine Reihe ethnologischer Untersuchungen. Auch erhielt ich zum erstenmal eine Beschreibung der wichtigsten Schädelformen, Europäer- und Negerschädel, und Rundschädel.

Bei diesen Studien wurde mir klar, daß zu allgemeiner Verwirrung das Wort Rasse in zweierlei Sinn gebraucht wird; die Einen meinen etwas, was vor allem in der nationalen Kultur sich äußert, was sogar erst im Lauf der Geschichte hervorgebracht wird. So z. B. Chamberlain, der ja nicht Forscher sein will, sondern ein Anreger und Vermittler, und zwar ein großer. Andere nehmen Rasse als etwas von der Natur Gegebenes, vor aller Kultur Vorhandenes. So etwa Wilser in seinen Forschungen über die Germanen.

Der Historiker Eduard Meyer beschreibt trefflich die inneren und äußeren rassenhaften Merkmale der großen Volksstämme, welche die Kulturen der geschichtlichen Frühzeit tragen. Aber er geht doch nicht dazu über, den Begriff Rasse selbst genau zu umschreiben. Er fürchtet mit Recht, ins Dogmatische zu geraten. Müssen wir doch eingestehen, daß, wie eine Zeitlang Kraft und Stoff, dann die sich hassenden und liebenden Atome das Wunder der Welt erklären sollten, nun die Rasse als ein durchaus materialistisches Prinzip, an allem Großen, Edlen, Bösen und Gemeinen schuld sein soll. Das heißt aber im Grunde uns ein neues mythisches Wesen erdichten, genau wie die materialistische Philosophie in Wahrheit eine Mythologie ist. Damit wird uns nichts genützt.

Es bleibt nichts anderes übrig, als die Erfahrungsgruppen, auf die das Wort Rasse hinführt, schärfer ins Auge zu fassen.

Uebergang.

Hier nun wird sich uns zeigen, daß zwei Haupttatsachen nebeneinander hervortreten, Rasse als eine Erscheinung des Naturlebens und Rasse als Erfolg geschichtlicher Entwicklung.

Um hier zu Klarheit zu kommen, müssen vorher gewisse methodische Fragen besprochen sein. Seitdem in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mit hoher Wahrscheinlichkeit gezeigt worden war, daß die Arten der lebendigen Wesen nacheinander und auseinander entstanden seien, begann sich über die Köpfe der Gebildeten eine neue höchst gefährliche Dogmatik auszubreiten. Die Entstehung der Arten war ja gezeigt; irgend etwas Beharrendes

gäbe es nicht; auch aus dem Menschen möchte sich wohl so sachte noch eine höhere Form entwickeln.

Wir haben selbst als Studenten durchaus in solchen Anschauungen gelebt. Nur welche Kräfte die fortwährende Umwandlung bewirkten, schien uns doch noch rätselhaft. Denn die Hypothesen Darwins fingen schon vor zwanzig Jahren an für sich allein sich als unzureichend zu erweisen, nämlich Zuchtwahl, Auslese und Anpassung. Da überraschte uns die fortschreitende eigene Erkenntnis durch neue Tatsachen. Die Arten veränderten sich doch heute nicht, am wenigsten die Arten des Menschen. Sie zeigten sich vielmehr durch eine stattliche Reihe von Jahrtausenden beharrlich in der Form. Erst ganz fern im Palaeolithikum, in fernen Eiszeiten, begannen sich andere, ältere Formen zu zeigen. Die Formen selbst waren beharrlich, das Hervorgehen einer Form aus einer anderen blieb völlig unaufgeklärt. Als nächstes Rätsel aber, das durchschaut werden mußte, erschien die Form. Denn Art ist Form, und Rasse ist Form, und zwar solche, die vererbt wird.

Für die Tatsache, daß aus der Eichel eine Eiche, aus dem Weizenkorn die Weizenähre hervorgeht, hat uns zuerst Reinke den Begriff der Dominante gegeben: „Es ist außer dem Mechanischen und Chemischen noch ein Anderes tätig, ein Richtung Gebendes, welches die lebendige Form aufbaut.“ An diesem Punkte setzt Uexküll ein, wenn er nun nicht nur die Entstehung des Individuums, sondern der Art zu erklären sucht und dafür einen Formenbildner fordert, welcher nicht nur über dem Individuum, sondern über der Art wirkend steht. Denn alle Bemühung, im Keimplasma schon die Teile der späteren Form irgendwie vorgebildet zu finden, hat zu keinem Erfolg geführt. Vielmehr muß die Macht, welche aus dem noch völlig unorganisierten Keimplasma stets dieselben bestimmten Formen schafft, als eine nach Zwecken wirkende, mit unsereren Sinnesorganen nicht zu fassende aufgefaßt werden. Es waltet über dem noch unorganisierten Keimplasma ein Organisierendes, das ist der Genius der Art — oder wie Uexküll sagt, der Genotyp —, also die Gesamtheit der Bildungskräfte, die eine Naturform schaffen. Und diese Genotypen schaffen dieselbe Form stets aufs neue.

Hierzu kommt eine zweite, grade für die Menschenrassen sehr wichtige Tatsache. Eine Art ist niemals in einem Exemplar vollkommen dargestellt; sondern die verschiedenen Gene oder untergeordneten Formbildner verteilen sich auf die Individuen. Dieselbe Art

hat gefräßige und genügsame, dicke und dünne Exemplare. Nur auf diese Weise kann sie alle ihre Aufgaben leisten; das ist für ihre Selbsterhaltung nützlich. Werden von einer Art alle Exemplare, die eine gewisse Eigenschaft haben, ausgerottet, so ist damit die Art schwer geschädigt worden.

Dieser unser Weg, nach dem Genotyp oder Urbild zu fragen, welches schöpferisch über allen Exemplaren der Art steht, war der Goethes; das war gemeint mit der Urpflanze oder dem Urtier. Dies ist eine andere Fragestellung als die Darwins. Goethes Fragestellung will Ergründung, wie überhaupt die Art möglich ist, Darwin, wie sie entstanden sein kann.

Diese zweite Frage scheint heute der Lösung ferner zu sein, als vor einem halben Jahrhundert.

Soweit wir im Leben sehen können, ist die Art beharrlich; die Menschenrassen erscheinen durch die Jahrtausende ihrer geschichtlichen Wirksamkeit stets als dieselben, nicht nur äußerlich, wie uns die ägyptischen Denkmäler oder die Schädel der neolithischen Gräber zeigen, wie sie der wackere Schwabe Schliz mit einem wahrhaft poetischen Anschauungsvermögen beobachtet hat, sondern auch innerlich zeigen diese Rassen dieselben Neigungen und Fähigkeiten durch Jahrtausende.

Sollen wir uns trotzdem von ihrer Entstehung und ihrer Verwandtschaft untereinander eine Vorstellung bilden, so möchte ich mich dazu eines Gleichnisses bedienen. Auf der Elbe gibt es zahllose kleine Fahrzeuge, Segler, Dampfer, Barkassen. Wer das alles genau beobachtet, wird finden, daß auch diese Wesen ihre Stammbäume haben. Ein Ahnherr in dieser Gesellschaft ist sozusagen der Vierländer Kahn. Aus dieser Form dürften Schute und Oberländer Kahn hervorgegangen sein. Ein entfernter Nachkomme des flachen Kahns ist der Ewer, der mit rundem Bug unter starken Segeln auch den Nordseewellen standhält. Es ist zu erkennen, wie alle anderen segelnden Fahrzeuge von dieser Familie sind. Dann aber kommt das Dampfschiff, das zuerst noch die Segel benutzt, um sie schließlich als rudimentäre Organe ganz zu verlieren.

Fassen wir all dies ins Auge, so werden wir zugestehen: Alle Segelschiffe sind Geschöpfe nach einem Urbild; alle ihre Verfeinerungen sind Anwendungen eines Prinzips; — oder sie alle Exemplare eines Genotyps. Die bildende Kraft, die uns in Tier

und Pflanze rätselhaft verborgen bleibt, ist hier der mit den Elementen kämpfende Mensch.

Mit dem Dampfschiff beginnt etwas Neues; der suchende Geist des Menschen bringt ein neues Prinzip zur Anwendung. Man wird nie sagen: das Dampfschiff hat sich aus dem Segelschiff entwickelt, wenn es auch einige seiner Eigenschaften noch eine Zeitlang beibehält. Ebenso wenig dürfen wir sagen, eine Art hat sich aus einer anderen entwickelt. Sondern mit einer neuen Art beginnt eine neue Schöpfertat zu wirken.

Segelschiffe und Dampfschiffe sind zwei Rassen, die nichts miteinander gemein haben; und Motorschiffe sind wieder eine neue Rasse usf.

Freilich können Eigenschaften von Oberländerkahn und Motorboot, oder Dampfschiff und Segel-Yacht auch später wieder kombiniert werden, dann hätten wir Mischlinge, sozusagen Bastarde.

Dies Gleichnis vermag uns Eines klar zu machen: eine jede Menschenrasse umfaßt eine Fülle von Variationen, aber immer nur solche, welche aus ihrem Genotyp hervorgehen. Das heißt: die entferntesten Nachkommen des Europäers werden immer wieder Neger sein. Die Rassen sind und bleiben wesensverschieden.

Nun sind aber auch hier wie bei unseren Elbfahrzeugen Mischungen möglich. Was das aber für die Menschheitsgeschichte bedeutet, ist eine noch viel zu wenig untersuchte Frage. Wie schwer diese zu behandeln ist, wird erst deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es mit den Menschenrassen sehr anders steht als mit Pflanzen und Tieren. Diese haben wir im allgemeinen doch als echte Rassen vor uns, die Menschen aber nie.

Denn das einzelne Exemplar stellt den ganzen Genotyp nicht dar, sondern nur eine Fülle von Exemplaren vermag das. Die Rasse existiert nur in der Gesamtheit ihrer Exemplare. So sicher wir auch heute an sich reine Exemplare der Menschenrassen haben, so wenig haben wir in einen oder in zwei Exemplaren die Rasse.

Hierzu gesellt sich die andere Schwierigkeit. Im Garten lassen sich hübsch die Wirkung einer Kreuzung beobachten. Die Menschheitsgeschichte ist aber nichts weiter als fortwährende Mischung und Entmischung, nicht zweier, sondern vieler Arten. Ist Hoffnung, hier überhaupt etwas Gesetzmäßiges zu erkennen?

1. Die natürlichen Rassen.

Soviel läßt sich wohl behaupten, daß am Ausgang der Eiszeit die heute bekannten Menschenrassen auftreten. Wie mancherlei Rassenreste sind in den Urwäldern der asiatischen Inseln und in Afrika aufgespürt worden? So möchte man die ursprüngliche Zahl der Menschenrassen nicht zu gering annehmen. Die Natur ist groß in ihrer Schöpferkraft. Manche Rassen sind vielleicht längst vernichtet, oder nur wenige Tropfen ihres Blutes, einige ihrer Formbildner, sind in die heutigen Völker übergegangen.

Für Europa kommen allein mindestens drei Rassen in Betracht, die sich folgendermaßen charakterisieren lassen:

Der Alpinus, nach seinem europäischen Verbreitungszentrum, den Alpen, rundköpfig, schwarzhaarig, leicht brünett, aber mit kräftig roter Gesichtsfarbe; von Wuchs untersetzt, muskulös, neigt zum Fettwerden, breit in den Hüften, namentlich die Frauen, wie das schon die megapygen weiblichen Gottheiten der Steinzeit zeigen. Seine geistige Veranlagung ist gut, besonders nach der Seite der Technik, er ist ein unermüdlicher Handarbeiter, ein Schaffer; aber große, konstruktive Gedankengänge sind weniger seine Sache; er ist kein Staatenbildner im großen, kein Ersinner tiefgründiger, mächtiger Gedankensysteme. Seine Phantasie ist bunt, das Gemütsleben innig und tief. Phantasie, Gemüt und Sinnlichkeit wohnen nahe beieinander. So ist er religiös, aber seine Religiosität vermischt sich leicht mit sinnlichen Gefühlen, ja, zuweilen Ausschweifungen.

Ein älteres Ausbreitungszentrum für den Alpinus ist wahrscheinlich Kleinasien, und von Tempeln der syrischen Astarte bis in die Täler unseres Vogtlandes und das belgische Industrieland erstreckt sich das Gebiet des unermüdlichen, beweglichen Alpinus, durch viele Länder, Zeiten und Völker. Ihn hat von der Herrschaft verdrängt und der eigenen Rasse dienstbar gemacht der Europäus. Die alte Sage vom Kampf mit den gewaltigen Zwergen, den Zauberkundigen, vom Kampfe Theoderichs mit Laurin meldet von dieser wichtigen Veränderung in Europas Vorzeit. Der Europäus, die nordische Rasse, ist blond, langköpfig, ob größer oder kleiner, so doch von harmonischem Körperbau. Er ist der geborene Herr, wenn nicht herrschend, so doch frei. Er will als Gleichberechtigter neben den Anderen stehen. Große, weitschauende Pläne, kühnschaffende

Phantasie und scharfes, konstruierendes Denken sind gleicherweise seine Sache. Darum wird er Dichter wie Staatengründer, unter Umständen aber auch ein furchtbarer Tyrann. Sein Gemüt ist tief; ihm ist der besondere Zug eigen, sich neue Ziele selbst zu suchen, seine Herren und Götter zu wählen, ja, mit Bewußtsein zu schaffen, und ihnen dann mit unerschütterlicher Treue anzuhangen. Ihm ward vor allen Rassen darin die Führung, daß ihm die Gabe ward, auch ohne nächsten Nutzen, unermüdlich die eigene Seele zu erforschen.

Dem Europäus näher als der Alpinus steht der Mediterraneus. Er ist langköpfig; der Schädel ist gleichförmiger modelliert als der des Europäus. Er ist schwarzhaarig und leicht brünett. Der Oberkörper ist im Vergleich zum Europäus im Verhältnis zu den Beinen kürzer. Er hat einen feinen Formensinn. Technisch ist er weniger begabt als die beiden anderen Rassen; seine Phantasie ist glühend; Leidenschaft und Wille gewaltig. Auch er liebt wie der Europäus die Unabhängigkeit, doch ist seine Phantasie nicht so schöpferisch reich. Ihm besonders eigen ist es, daß Phantasie und Gemüt nicht so nahe beieinander wohnen, wie im Europäus und Alpinus. Ihn kann eine glühende Religiosität, getragen von mächtiger Phantasie, erfüllen und doch ist das Gemüt wenig beteiligt. Mit gewaltiger, einseitiger Willenskraft verfolgt er die Ziele seiner Religiosität.

Er ist verbreitet über die ganzen Küsten Europas von Britannien über Frankreich, Spanien, Süditalien, die ganze nordafrikanische Küste, Arabien, also auch durch viele Völker verteilt, so unter Hamiten und Semiten. Schon öfter ist darauf hingewiesen, wie diese beiden Völker zwei Wellen seien, die vom vorderen Asien nacheinander sich ausbreiteten; und noch neuerdings hat Franz Stuhlmann sich dahin ausgesprochen, daß der Mediterraneus sich von Vorderasien in mehreren Wellen bis ins westliche Europa und südliche Afrika ausgebreitet hat.

Die mehreren von Deniker in Europa festgestellten Rassen lassen sich zum Teil als Unterrassen dieser drei, oder auch als Mischungen erklären.

Dann bleibt freilich noch Fragliches genug: die Lappen in Skandinavien, uralte, rundschädlige Reste im steinzeitlichen wie im heutigen Mecklenburg, eskimoartige Spuren, vor allem aber die Finnen und der rundschädlige, blonde Typus in der polnisch-russischen Ebene,

die Spuren des Neandertalers im Friesen. Aber es ist gut, unser Schifflein an diesem Punkte nicht mit zu vielen Einzelproblemen zu beladen.

Wir sind jetzt an der Stelle, wo wir fragen dürfen: Wie haben nun diese drei Hauptrassen zum Aufbau der europäischen Völker beigetragen?

Dabei tritt uns nun unabweisbar die Frage entgegen: Was sind Rassenmischungen? oder was dasselbe bedeutet: Was sind Völkerfamilien und Völker?

Uebergang.

Doch noch eine Zwischenfrage: Wie wirkt hier die Mendelssche Formel? Man vergegenwärtige sich, daß, wo einmal zwei Völker sich vereinigt haben, die Mischung immer wieder von neuem eintritt. Der schon genannte Schwabe Schliz neigte dazu, ein Festwerden gewisser Mischungen anzunehmen. Er glaubte in manchen Schädeln die Nachwirkungen dieser und jener Rasse zu erkennen, die nun eine neue Einheit zustande gebracht hätten. Dann ließe sich vielleicht der so sehr zähe Typ des rundköpfigen Blonden in Polen und Rußland aus einer alten Mischung des Europäus mit Finnen erklären. Es haben aber Untersuchungen der Bastarde in Deutsch-Südwestafrika bisher nicht zu einer Bestätigung der Mendelsschen Formel geführt.

Keinesfalls ist diese Frage schon entschieden. Mit Sicherheit läßt sich nur soviel behaupten: Wenn zwei Rassen sich mischen und dann isoliert werden, so daß nun eine auf sich selbst angewiesene Volkseinheit entsteht, so wird innerhalb dieser neuen Einheit ein größerer Reichtum von Eigenschaften vorhanden sein, als jede Rasse für sich allein besitzt. Es kann die Häufung von Eigenschaften eine unglückliche sein, so daß diese sich gegenseitig abstoßen. Es kann aber auch eine glückliche Häufung sein, welche das neu entstandene Volk zu großen Leistungen befähigt. Dabei wird auch das Zahlenverhältnis in der Mischung viel bedeuten. Denn es ist natürlich ganz etwas Anderes, ob Europäus und Alpinus in gleicher Zahl zusammenwohnen und sich dauernd mischen und entmischen oder auch eine neue Form erzeugen — was wir ja noch nicht wissen —, oder ob zwischen ein Volk vom Typus Europäus einige wenige Exemplare Alpinus kommen und dort nun fortgesetzt einige ihrer Eigenschaften als neue verbreiten.

Höchstwahrscheinlich haben aber auch Klima und Kulturentwicklung Einfluß darauf, welcher Genotyp in einer Mischung am besten sich fortpflanzt. Wenn Boas in New York aus seinen Untersuchungen an den eingewanderten Süditalienern und galizischen Juden folgert: alle Rassen bekommen in Amerika die Neigung in mittlere Langschädeligkeit überzugehen, so läßt sich die beobachtete Entwicklung der Kinder doch auch anders erklären. Alle diese Einwanderer tragen in sich das Keimgut von mehreren Rassen. Es könnte aber durch die amerikanische Umwelt grade eine Rasse besonders gefördert werden, so daß diese überall hervortritt.

Eine ebenso wichtige Frage ist die, ob nicht innerhalb einer Rasse oder einer Mischung die Kultur — Ackerbau, Krieg, Seefahrt, Staatsbildung — gewisse Anlagen oder Gene häufiger zur Fortpfanzung bringt. Andere aber werden allmählich, weil unnütz oder schädlich, ausgemerzt. Das könnte dann bei einer Mischung dazu führen, daß aus den gesamten Genen zweier oder dreier Rassen eine Auslese sich behauptet, — sagen wir des Nordens Kühnheit und Schöpferlust, des Alpinus Fleiß, des Mediterraneus Formensinn? So müßte eine Art Edelvolk entstehen. Doch wir wollen auf diesem unsicheren Gebiet nicht zu weit gehen, nur noch auf das Eine hinweisen. Grausamkeit ist jedenfalls in der Urzeit eine nützliche Anlage, um die Art zu behaupten. Wird sie nicht mit fortschreitender Kultur abgestoßen? Ist nicht in der heutigen deutschen Nation diese Anlage seltener als in der angelsächsischen?

Vielleicht gibt es außer dem Mendelsschen Gesetz noch andere Gesetze für diese Vorgänge. Wohl bemerkt: wir glauben nicht an das Hervortreten ganz neuer Anlagen; also auch von Entwicklung ist hier nicht die Rede. Nur die in den Rassen ursprünglich vorhandenen Anlagen wirken weiter, mischen sich oder verdrängen sich gegenseitig.

Es kommt auf diesem Gebiete zuerst noch darauf an, die richtige Fragestellungen zu finden. Alle diese zuletzt ausgesprochenen Fragen sind aber Unterfragen der einen großen: Was ist eine geschichtliche Rasse? oder, was auf dasselbe hinauskommt: Was ist ein Volk?

2. Die geschichtliche Rasse.

Doch nun genug der theoretischen Vorbereitungen! Wir greifen jetzt hinein ins volle geschichtliche Leben und wählen uns ein praktisches Beispiel, und zwar die Indogermanen. Im dritten Jahr-

tausend vor Christus sehen wir die Indogermanen über Europa, Vorderasien und Indien sich ausbreiten und die Völkerverhältnisse schaffen, in denen wir heute noch leben. Die Indogermanen aber waren schon *keine natürliche Rasse* mehr. Schrader spricht das kurz und bündig aus, und mit vollem Recht. Im dritten Jahrtausend vor Christus war seit dem Palaeolithikum schon so viel auf unserer Erde geschehen, gewandert, gekämpft, daß die natürlichen Rassen schon lange miteinander vermengt waren. In Laienkreisen findet die Vorstellung leicht Eingang, als seien die Indogermanen mit der nordischen Rasse gleichzusetzen. Das kann sogar zu allerhand übereilten politischen und religiösen Folgerungen führen.

So einfach liegt die Sache keineswegs; aber vielleicht wird die vielumstrittene Frage nach der Urheimat der Indogermanen dadurch der Lösung näher gebracht, daß man erst einmal glatt zugibt, die Indogermanen waren von Anfang schon eine geschichtliche Rasse — eine Mischung, einerlei ob solche Mischung eine organische Verbindung oder nur ein dauerndes Neben- und Durcheinander mehrerer Rassen ist. Gibt man das zu, so wird auch der Blick geöffnet für andere Tatsachen, die bisher wenig berücksichtigt wurden. Die Indogermanen treten auf im Besitz einer wunderbar fein ausgebildeten *Sprache*. Und aus dieser entfalten sich weitere Sprachen, die uns heute die größten dichterischen Schätze der Menschheit bewahren. Ist es da nicht sehr merkwürdig, daß grade dort, wo die nordische Rasse, der Europäus, verhältnismäßig rein zu finden ist, die sprachliche Fähigkeit keine besondere ist? Ich denke da an unsere biderben, urgermanischen Niederdeutschen. Man wird ihnen viele große Gaben zusprechen. Aber wie sehr haben sie das reiche indogermanische Spracherbe heruntergewirtschaftet! Das hat doch nicht allein in dem Sieg des Hochdeutschen seinen Grund. Sondern eine gewisse sprachliche Trägheit ist doch dem Nordwestgermanen nicht abzusprechen. Die mächtige Fortbildung des Germanischen zur Sprache Luthers und Schillers ist auf einem Boden geschehen, wo die Blutmischung weit stärker ist als in Holstein oder Hannover.

Gewiß ist es im hohen Grade wahrscheinlich, daß an der geschichtlichen germanischen Rasse der Europäus den stärksten Anteil gehabt hat. Er hat die kriegerische Energie, die Wandersehnsucht, die staatenbildende Kraft gegeben. Aber die Verfeinerung und Bereicherung des Geistes, wie sie uns seine Sprache erkennen läßt,

macht sehr wahrscheinlich, daß sich hier verschiedene Rassen in sehr glücklicher Weise gemischt haben.

Aber lange vor diesem Ereignis muß der Europäus schon in Europa gehaust haben, in der norddeutschen Tiefebene, in Schweden, im Donaugebiet, im Neckartal. Schon hier hat er sich mit anderen Rassen berührt, — sicher mit dem Alpinus, aber auch mit dem Mediterraneus. Was später als Iberer an spanischen, französischen und englischen Küsten bezeichnet wird, ist der nördlichste Ausläufer der Welle des Mediterraneus. Diese Küste entlang drang aber auch damals schon der Europäus südwärts und hat vielleicht mit einzelnen wagelustigen Scharen Nordafrika, ja das Niltal erreicht und dort zur Bildung von Völkern beigetragen. Aber das liegt noch Jahrtausende vor der verhältnismäßig modernen, indogermanischen Bewegung. Man darf für jene Zeit die Rassenbezeichnung Europäus, aber noch nicht den Namen Indogermanen gebrauchen.

Was kann der Ursprung dieser folgenreichen Bildung der Indogermanen gewesen sein? Sollte nicht auch hier uns eine Orientierung gegeben werden durch die große Hypothese Richthofens, welche Rohrbach weiteren Kreisen bekannt gemacht hat, nämlich daß alle Kulturen der alten Welt ausgegangen sind von den Ufern jenes großen Binnenmeeres, welches einst den Kaspi- und den Aralsee umfaßte. Denn dort muß die Heimat der Grasarten gewesen sein, die alle Kulturvölker der alten Welt bereits als Kulturpflanzen in ihre späteren Sitze mitbrachten. Vom Ausgang der Eiszeit bis zur Austrocknung dieses Binnenmeeres müssen Jahrtausende hingegangen sein. Solange waren die Nordvölker, also auch der Europäus verhindert, nach Iran vorzudringen. Als aber die Verbindung mit dem Süden eintrat, da muß das große Wirkungen für die Völker gehabt haben. Dort kann nun der Europäus, der sicher schon vorher mit rundschädeligen Rassen zusammengetroffen war, sich auch berührt haben mit dem Mediterraneus, wollen wir diesen nun den Ursemiten nennen oder anders.

So könnten gewisse Beziehungen in der germanischen und semitischen Sprache, vielleicht sogar die Anwesenheit eines schmalköpfigen, dunkelhaarigen Typus im nordwestlichen Rußland erklärt werden. Auch wird der indogermanische Charakter der Hindus begreiflicher; denn daß der Kern dieses heute tiefschwarzhaarigen Stammes einmal durchaus blond vom Typ des Europäus, also

von der Art des Schweden oder Hannoveraners gewesen sein sollte, ist doch zu unwahrscheinlich.

Wie es nun auch mit diesen Einzelheiten liegen mag, die Hauptsache ist dies. Mit dem Austrocknen eines Seebeckens war wohl eine Berührung der Rassen möglich; andererseits mußte die Steppe, dann der Kaukasus, das Schwarze Meer doch die Masse jener Völker noch lange im Norden zurückhalten. Es konnten noch sehr lange Zeiten vergehen, in denen nun die neue Mischung, in der immerhin der Europäus das führende Element gewesen ist, sich wieder in sich selbst isolierte. So entstand jene Sprache, jene Gedankenwelt, jene Familienordnung, die das indogermanische Urvolk charakterisierte, und so der hohe Schwung und die Tatkraft, die nun die Scharen dieses Urvolks in die Ferne hinausführte; alle die westwärts bis zum Atlantischen Ozean wohnenden Stämme des Europäus wurden in den Kreis der neuen Bewegung gezogen. Ein neues Weltvolk war da —, an Volkszahl und durch die Breite seiner Urheimat allen bisherigen, den Aegyptern, den Semiten, den alten Völkern Vorderasiens weit überlegen. Wie dies Urvolk sich ausbreitete, in ganz Europa und in einem großen Teil Asiens seine Herrschaft und seine Sprache und seine Denkweise ausbreitete und so immer neue Völker und geschichtliche Rassen entstehen ließ, — das macht den größten Teil dessen aus, was wir als Kulturentwicklung der Menschheit kennen.

Heute können wir kaum noch von einer indogermanischen Rasse sprechen. Denn eine natürliche konnte nie so bezeichnet werden, und jene erste indogermanische, geschichtliche Rasse ist längst in neue Verbindungen eingegangen. Eine Reihe neuer geschichtlicher Rassen sind entstanden, manche sind auch schon wieder vergangen, neue werden entstehen. Denn Völker entstehen und vergehen; es bleiben nur — wenigstens in der für uns zu übersehenden Epoche — die Formen, die die Natur geschaffen hat, die natürlichen Rassen. Sie sind die Quelle, aus der die ewige Schöpferkraft immer aufs neue ihre Gestalten emporsteigen läßt.

Unsere Aufgabe ist es, die Gesetze dieser Vorgänge, des Entstehens und Vergehens geschichtlicher Rassen zu erkennen.

Einige Sätze darüber lassen sich wohl aussprechen; sie sind gewonnen aus der Beurteilung der Geschichte vieler Völker mit Anwendung der Erkenntnisse, die uns Ethnologie und Anthropologie gegeben haben, zugleich aber auch aus der Beobachtung vieler Hun-

derte von Knaben und Jünglingen während der wichtigsten Jahre ihrer Entwicklung.

Es sind folgende Sätze:

1. Die formgebenden Kräfte, die das Individuum einer jeden Art schaffen, sind nicht im Keimplasma, sind überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar. Es sind dies Kräfte, die nach einem Plane arbeiten. Es ist daher erlaubt, ja notwendig, diese Kräfte mit einem solchen Worte zu bezeichnen, das auf eine geistige, zielsetzende Tätigkeit hindeutet.

Wir werden für diese Kräfte das Wort Gen, für die Gesamtheit der formbildenden Kräfte einer Art das Wort Genotyp gebrauchen dürfen.

2. Es gibt mehrere Genotypen des Menschen, nämlich für jede natürliche Rasse. Innerhalb des Zeitraums geschichtlicher Entwicklung haben sich diese Genotypen der Rassen nicht geändert. Eine Rasse ist jedoch nicht in einem Individuum vorhanden, sondern nur eine Fülle von Individuen trägt in sich alle verschiedenen Anlagen der Rasse. Nicht nur das Individuum, sondern auch die Rasse ist ein Organismus.

3. Wenn mehrere Rassen sich mischen, so können in einem Individuum die Merkmale und Anlagen zweier oder mehrerer Rassen sich vereinigen (ob sie im Einzelexemplar sich häufen, oder ob von jeder Rasse einige Anlagen ausgestoßen werden, bleibt noch unentschieden). Aber es präsentieren eine große Zahl solcher gemischter Exemplare die Begabung mehrerer Rassen.

4. Ob die Wirkung solcher Mischung freilich glückliche Folgen hat für die Kultur der Menschheit, hängt davon ab, ob die Anlagen der gemischten Rassen sich ergänzen und nicht gar zu verschieden sind. Ist dies aber der Fall und wird dann für mehrere Jahrtausende diese Mischung für sich abgesondert, dann bildet sich eine historische Rasse. Ob hier nun nach dem Mendelschen Gesetz die Rassen sich immer wieder scheiden und neu mischen, oder ob ein Dauertyp entsteht — jedenfalls läßt sich soviel vermuten: solche historische Rasse wird als Gesamtheit ein Organismus, in dem alle Individuen sich ergänzen und eine Einheit bilden, nämlich ein Volk. Familienform, Staat, Religion, Kunst sind die Lebensform solcher Rasse, in diesen äußert sich ihr organisches Leben, weshalb solche Lebensformen nicht ohne weiteres von einer geschichtlichen Rasse auf die andere übertragen werden können.

5. Es ist wahrscheinlich, daß klimatische Verhältnisse bei einer Mischung die Fortpflanzung des einen Teils stärker begünstigen als des anderen, im Norden z. B. des Europäus, im Süden des Mediterraneus oder Alpinus. Jedoch verschwindet ein einmal beigemischter fremder Rassenteil nicht so leicht wieder völlig, sondern taucht, wie z. B. unter den nordafrikanischen Berbern der Europäus, immer wieder auf.

6. Kulturverhältnisse (Ackerbau, Stadtleben, Tyrannis, Freiheit) begünstigen ebenfalls den Untergang oder die Erhaltung eines Genotyps innerhalb einer Rasse.

7. Kulturverhältnisse, ja absichtliche Einrichtungen des Menschen (Heer, Universitäten, Krankenpflege, Ehegesetze) begünstigen in einer gemischten Rasse, also in einem Volke die Fortpflanzung gewisser Gene oder Anlagen von jeder der zwei oder dreigemischten Rassen (Hochwüchsigkeit, kriegerischen Sinn, Handelssinn, Wahrhaftigkeit).

Die Gene anderer Anlagen aber werden ausgestoßen und verschwinden ganz und nahezu, so z. B. Grausamkeit ist eine in der Urzeit zur Erhaltung der Art nützliche, nun aber sehr verderbliche Anlage.

Solche Vermehrung und Ausstoßung gewisser Anlagen bewirkt endlich die Entstehung hochgezüchteter oder edeler Rassen.

8. Völker erreichen auf der Höhe ihrer geschichtlichen Leistungen diesen Zustand der Edelrasse. Alsdann entsteht aus besonders glücklicher Gruppierung der Gene das Genie. Das Genie aber ist in einer Edelrasse nicht völlig einsam, sondern ist umgeben von Menschen mit ähnlicher reicher Gruppierung der Gene. Darauf beruht für das Genie die Möglichkeit zu wirken.

9. Geschichtliche Rasse, auch grade die edelste, kann wieder zerstört werden, durch Krieg, Krankheiten. Sind zu viele Exemplare, welche Träger der wertvollsten Anlagen waren, getötet, so vermag die Rasse nicht mehr nachzuwachsen.

10. Geschichtliche Rasse kann auch dadurch zerstört werden, daß Zuwanderung oder auch die eigenen, inneren Verhältnisse einen Genotyp zu häufig werden lassen. Kommen dann noch neue, ganz fremde Genotypen dazu, so entstehen in solchem Volke viele Menschen mit zu starken inneren Gegensätzen und Spannungen, sehr unglückliche Menschen.

Die Folge ist eine Religiosität der Weltflucht und Selbstvernichtung, im öffentlichen Leben aber Zerfall und Auflösung. Stam-

mesverband und Staat sind nur noch äußere Formen, der Organismus der historischen Rasse ist aufgelöst.

11. Es kann vielleicht durch zielbewußte Maßregeln der Pflege eine bedrohte geschichtliche Rasse wieder hergestellt werden, so die deutsche nach dem dreißigjährigen Kriege.

Meist endet die Auflösung mit dem Untergang, und aus Trümmern zerstörter Rassen durch Zuführung eines anderen reineren Genotyps schafft in vielen Jahrhunderten die Geschichte zwar niemals dieselben, aber eine neue geschichtliche Rasse.

12. Wird eine geschichtliche Rasse so vernichtet, daß mit ihr ein ganzer Genotyp oder doch wenigstens die mit den wichtigsten Anlagen versehenen Exemplare eines Genotyps ohne Nachkommenschaft getötet werden, dann ist das eine Sünde. Denn bedeutet schon die Vernichtung einer geschichtlichen Rasse *meist lange öde Jahrhunderte*, so bedeutet die Vernichtung eines Genotyps, d. h. einer natürlichen Rasse eine Beraubung der Natur. Die Ausrottung einer jeden Art, nicht nur des Menschen, macht die Natur um eine lebende Form ärmer, die keines Menschen Weisheit wieder herzustellen vermag.

Die lebendigen Formen sind Geschenke des Schöpfers, die geschichtliche Entwicklung seine Wege, die Geschlechter der Menschen zu führen.

Und an uns tritt nun noch die letzte Frage heran: Was ist bei Entstehung des Individuums aus den Genotypen der Rassen das Eigene, Neue, was wir Persönlichkeit nennen, und was ist innerhalb der Geschichte die sittliche Freiheit und Verantwortung des Einzelnen?

3. Die Besonderheiten des Einzelnen innerhalb des Genotyps und die sittliche Freiheit.

So sind wir an der letzten Frage angelangt: Was ist der Einzelne innerhalb der Rasse? Offenbar ist jedes neue Individuum anders als alle vorigen. Die Natur wiederholt sich niemals völlig genau. Erklärt sich dies schon aus der unendlichen Mischung der Gene? Man denke nur, wie viele Ahnen nach rückwärts ausgebreitet jeder Mensch hat. Oder entsteht mit dem neuen Individuum auch etwas Neues? Und weiter: Ist dieser Mensch nun in allen seinen Taten und Entschlüssen durch seine Ahnenanlage vorherbestimmt,

durch die Kette der Kausalität von Urzeiten her gebunden? Oder gibt es für ihn eine Freiheit?

Die erste Frage ist verhältnismäßig leicht zu beantworten. Es ist nicht nur die Mischung aus den Eigenschaften der Eltern und Voreltern immer wieder neu und anders, sondern es werden auch während des Lebens Eigenschaften erworben und vererbt. So viele Rätsel das Millionenheer der Ganglienzellen des Gehirns auch dem Forscher noch verbirgt, so offenbart sich doch schon so viel, daß für gewisse Talente gewisse Formationen dieses Heeres besonders ausgebildet und diese Bildungen auch vererbt werden können. Es findet in der Menschheit eine Weiterbildung des Gehirns statt, wie schon der Blick des geübten Forschers den Schädel der Steinzeit von dem der Bronzezeit unterscheidet. Das von der unsichtbaren Kraft des Genotyps geformte sichtbare Instrument des Seelenlebens, das Gehirn, wird verändert, und auch darauf beruht die unendliche Mannigfaltigkeit der Individuen. Man kann diese Erkenntnis aussprechen in dem Satze: Entstehen auch nicht neue Rassen des Menschen, so sind doch diese Rassen, wie überhaupt die ganze Spezies Mensch sehr variabel[1]).

Eines aber ist gewiß, daß der Einzelne, obgleich stets ein neues, anderes Wesen, doch beschränkt ist durch sein Ahnenerbe, — nämlich durch das allgemeine der geschichtlichen Rasse, aus der er geboren wird, und das besondere seiner Eltern und Voreltern mit allen körperlichen und sittlichen Anlagen, welche diese in ihrem Leben herausgebildet, vermindert oder gesteigert haben. Damit ist ihm sein Charakter, sein Wesen, ja sogar sein Schicksal bestimmt. Ihm ist als Deutschem Tapferkeit, Friedfertigkeit, aber auch Eigensinn und Besonderungsgeist gegeben, als Kind und Enkel Wahrhaftigkeit oder Verstecktheit, unerschütterliche Ruhe oder jähes Temparament, harte Widerstandskraft oder Sensivität, ja die Bewegungen der Hand, das Leuchten des Auges wie der Schwung der Seele, die Glut des Gemüts oder die wilde Stachel der Sinnlichkeit, sie sind ihm eingepflanzt, Formen seines Wesens.

Wie weit und überhaupt gibt es da Freiheit? Ist irgendwie Hoffnung, daß wir doch auf das Fortschreiten und Wirken der lebendigen Gestalten, ja auch unser eigenes Leben einen Einfluß haben können? Wer sind überhaupt wir?

[1]) Georg Sommer: Geistige Veranlagung und Vererbung.

Es ist klar, daß alle Ethik, alle Religionslehre auf die hier gewonnenen Erkenntnisse Rücksicht nehmen muß.

Aber wir werden hier niemals auch nur die Grundlinien zum Bau ziehen können, ohne unser Urteil kritisch zu orientieren. Wir sind an den Grenzen des Erkennbaren, — an demselben Punkte des Transzendentalen, um die der Geist Goethes, Schillers, Kants in strengem Denken kreiste. Durch die Fülle der heute eingeheimsten Erfahrung stellt sich aber die Aufgabe anders dar, man möchte sagen, weniger abstrakt. Ein wahrhaft goethesches Schauen in Natur und Geschichte durch ein langes Jahrhundert hat uns dem mächtigen Strome der Schöpferkräfte vertrauter gemacht.

Jenen Klassikern galt das kritische Urteil: Unser Geist ist es, der allen Erfahrungsstoff ordnet; was sonst eine wogende, brausende Masse Empfindungen sein würde, nimmt er auf in die Anschauungsformen von Raum und Zeit. Die Gesetze, die mit und in unserem Geiste vorhanden sind, geben ebensowohl dem kleinsten Ereignis des Alltags eine Gestalt für unsere Vorstellung, wie sie die kühnste mathematische Erfassung des Naturgeschehens erst möglich machen. Es wird wohl heute endlich nicht nötig sein, die zwei großen Mißverständnisse der kritischen Philosophie abzuwehren. Dieser Standpunkt bedeutet nicht, daß alle Erfahrung ein leeres Gespinst unseres Geistes sei, hinter dem unerkannt erst die wahren Dinge liegen. Der kritische Standpunkt besagt aber ebensowenig, daß alle Erfahrung unsicher und zweifelhaft sei. Nein, vielmehr ist eben Wirklichkeit das, was durch die Erkenntnisformen unseres Geistes gewonnen wird. Unter richtiger Anwendung der Gesetze des Erkennens wird die Wissenschaft aufgebaut, die einzige, und sie findet die eine Wahrheit, die es gibt.

Nun aber kommt eine Einwendung gegen die kritische Philosophie, nämlich die Frage: Ja, wie sind denn diese Gesetze des Erkennens im menschlichen Geiste zur Entwicklung gekommen? Ist ihr Funktionieren nicht abhängig von der Ausgestaltung des menschlichen Gehirns?

Hierzu ist zu sagen: Wohl wird sich irgendwo im Heer der Ganglienzellen auch eine Formation finden, welche dem abstrakten Denken dient. Dies Urteil dürfen wir aussprechen. Dann aber müssen wir uns besinnen. Erkenntnis ist nicht selbst etwas Farbiges, Greifbares, Wägbares, sondern etwas Geistiges. Hier ist der Punkt, wo auch die klügsten Menschen anfangen, zu verwechseln. Besinnen

wir uns: auch der im Keimplasma sich wirksam zeigende Genotyp ist etwas Geistiges, nicht etwas Sichtbares, Greifbares, Wägbares.

Also ist unsere Fragestellung ein Fehler. Es darf nicht heißen, wie entwickeln sich im Gehirn die Erkenntnisformen? Diese entwickeln sich überhaupt nicht. Sie sind da, — zeitlos; sind reine, geistige Gesetze. Sie sind nicht zeitlich, sondern logisch vor aller Erkenntnis.

Es ist der höchste erreichbare Standpunkt der Selbsterkenntnis, dieses zu verstehen, — sie sind logisch vor der Erkenntnis, Bedingung der Erkenntnis. Darum kann man von ihnen das Wort „entwickeln" nicht gebrauchen.

Die Frage muß so heißen: Wann können wir, nach dem Analogieschluß aus unserer eigenen inneren Erfahrung sagen: Dieser Mensch, dieses Volk, dieses Kind wendet nun diese Erkenntnisformen an? oder: Wann tritt diese oder jene geistige Fähigkeit im Bewußtsein des Menschen auf?

Haben wir so gefragt, dann haben wir den Boden unter den Füßen. Dann wird klar, was Kant unter der sittlichen Freiheit gemeint hat, durch welche eine Persönlichkeit Anfang einer neuen Kausalitätsreihe wird. Wenn wir wissen, Kausalität ist die Form, unter der wir notwendig nach dem Wesen unseres Geistes alle Ereignisse denken müssen als Reihen von Gliedern, die sich gegenseitig bedingen aus der Unendlichkeit in die Unendlichkeit, so ist klar, daß wir diesen Geist selbst außerhalb — nämlich nicht räumlich, sondern logisch außerhalb dieser Kausalität denken müssen. Es kann von ihm selbst eine neue Kausalität ausgehen und in die Welt der Erscheinungen eintreten.

Jeder Mensch ist ein Wesen, das durch sein Ahnenerbe, d. h. durch seine geschichtliche Rasse und seine Vorfahren ganz bestimmt geformt ist. Durch dieses ihm ganz unabänderlich gegebene Wesen ist er in bestimmten Grenzen unabänderlich unfrei. Aber er ist doch auch frei, d. h. er kann Anfang einer neuen Kausalitätsreihe werden.

Er ist nämlich frei darin, wie weit er von dem Ahnenerbe Anwendung machen wird, — wie weit er als ein neues Bewußtseinszentrum sein Ahnenerbe auch wirklich lebt, — lebt im Guten, — oder auch soweit es böse ist, ihm das Leben verweigert. Was Böse heißt und wiefern das Ahnenerbe böse sein kann, davon sprechen wir noch. Jedenfalls ist hier der Punkt, wo durch den Willen die Persönlichkeit sich als Anfang einer neuen Kausalitätsreihe erweist.

Dieser Wille, in dem Persönlichkeit sich äußert, ist etwas Wirkliches. Wer Menschen als Erzieher beobachtet hat, wird wissen, wie ein junger Mensch durch Annahme des dargebotenen oder Entfaltung des ererbten Guten uns überrascht und plötzlich innerlich rätselhaft verändert erscheint. Luther sagte: Er hat die Gnade angenommen. Wir können es nicht besser ausdrücken. Wir sehen still mit Liebe und Verehrung diese Veränderung, die nicht des Erziehers Werk ist, sondern Tat der werdenden Persönlichkeit.

Nunmehr wird uns von neuem klar, daß das Menschenleben ein Kampf ist. Nämlich vom Bewußtseinszentrum ringt der Wille, Herr zu werden, aber auch Diener seines Ahnenerbes, zugleich aber auch der neu hinzukommenden Erfahrung. Indem diese verarbeitet wird, geht eine uns zunächst noch unfaßbare Veränderung vor sich, die ihre Wirkung hat auf die materiellen Diener der psychischen Funktionen im Körper, die Ganglienzellen des Gehirns und weiterhin auch des Keimplasmas. Dies erscheint unfaßbar, wie in solch winziger Zelle, davon unendliche Milliarden den Körper bilden, durch Willensvorgänge irgendwelche Wirkungen entstehen könnten. Aber schließlich ist Kleinheit ja ein relativer, menschlicher Begriff. An sich ist das ganze Weltall mit allen Sternen in der Größe eines Tropfens denkbar. Warum nicht eine Feinheit der Veränderungen im Keimplasma vielleicht ebenso kompliziert wie die Vorgänge in einem ganzen Weltall? Ob dadurch ein wirklicher Fortschritt dauernd bewirkt wird, wovon so gern in großen Worten geredet wird, oder ob nur eine vorübergehende großartige Entfaltung bewirkt wird, der später wieder Verarmung und Rückkehr zum früheren Zustand folgt, das ist noch nicht zu entscheiden. Aber sicher wird durch einen unterliegenden Willen Leidenschaft, Sinnlichkeit, Feigheit so sehr zum Wesen des Unterliegenden, daß nun diese Eigenschaften sich steigern und vererben.

Man muß sagen: Zunächst lebt und wirkt der Mensch unbewußt nach seinem Ahnenerbe, ist Kind seiner Art, seines Volks. Damit sind eine Fülle von Eigenschaften, Phantasiebegabung, Temperament, Neigungen gegeben. Soweit nun das Bewußtsein diese Kräfte selbst erkennt, so weit ist die Persönlichkeit erwacht; so weit erkennt sie auch ihre Pflichten der dienenden Treue gegen Familie, Volk, Vaterland, Menschheit. Es leuchtet aber ein, daß dies Erwachen zum Bewußtsein verschieden weit gediehen sein kann. Bereits ist die Treue gegen die eigene Volksart in hohem Maße vorhanden. Es

erwacht schon langsam die zweite, feinere Erkenntnis, daß Jeder sich selbst als besonderes heiliges Erbe unterschieden von allen Anderen besitzt. Aber noch bleibt die andere dritte Erkenntnis verschlossen, daß auch die Stammesarten miteinander einen Organismus auf dieser Erde bilden, die Menschheit. Und fast das Schwerste scheint es zu sein, daß ein Volk, also eine geschichtliche Rasse, die andere als berechtigten Teil eines großen Organismus erkennt, dem beide angehören.

Hier aber haben wir die Grundgedanken einer jeden möglichen und künftigen Sittenlehre. Und dieser wird die Weihe der Wahrheit und der Glanz der Schönheit zuteil, sobald wir uns wieder besinnen, daß es sich letztlich handelt um die Treue des freien Willens gegen die lebengebenden und bildenden Kräfte, die über aller lebendigen Form walten. Sie sind der Ursprung aller Gestalten, sie sind die letzte Wirklichkeit. In ihnen ahnen wir den Urquell alles Lebens.

Fassen wir unseren bisherigen Gewinn zusammen. *Die erste Tugend ist die Treue gegen die eigene Art.* Schon der Urmensch — sei es in der Urzeit oder heute im Urwald in der indischen Inselwelt — übt sie, indem er seine Art verteidigt und fortpflanzt. Gewiß gibt es schon hier Untreue, nämlich Feigheit, das ist ein Nachlassen des Willens in dieser Treue. Auf dieser Freiheit beruht das, was Fortschritt der Menschheit genannt wird: die Geschlechter der Tiere, der Rehe, Hirsche, Affen, Papageien bleiben die gleiche Art und bleiben in gleichem Zustand. Das Geschlecht der Menschen bleibt die gleiche Art, aber nicht in demselben Zustand, weder innerlich noch äußerlich. Aeußerlich nicht, weil es um sich eine Kultur erzeugt, innerlich nicht, weil es durch Benutzung der Erfahrung nicht nur — das können auch Tiere —, sondern durch Willensentschluß seine Fähigkeiten steigert —; damit bleibt der Mensch zwar immer noch dieselbe Art — aber steigert sein ganzes Wesen an Intensivität und Umfang. Das kann kein Tier.

Die zweite, schon höhere Tugend ist die Treue gegen uns selbst. Sie wird möglich, sobald durch Vermischung der Arten, aber mit Entfaltung der eigenen Artanlagen durch die Willenstätigkeit der Eltern ein neues Geschlecht bereits besondere Eigenschaften ererbt. Diese weiter zu steigern und zu vererben, ist Pflicht der *Treue gegen sich selbst.*

Da nun aber mit der Mischung und durch die Willensfreiheit sofort auch ungünstige Gaben im Keimgut vererbt werden, gehört zur Treue gegen sich selbst auch die Selbstprüfung und Selbstreinigung

Die Trägheit aber, die echte Untreue gegen sich selbst, bringt
s mit sich, daß diese Selbstreinigung äußerlich wird, schließlich ge-
ankenlos verderbte Sitte, religiöser Aberglaube und Unsinn, in
elchem noch eine Erinnerung steckt an die hehre Pflicht der reinen
reue gegen sich selbst. Das währt so lange, bis Menschen mit einer
esonderen Kraft der Wahrhaftigkeit die Last des Unsinns wieder
bwerfen, Bahnbrecher, Propheten, Seher.

Sofort erwacht dann in diesen die soziale Treue, der Wille,
icht nur sich, sondern auch ihre Art, ihr Volk zu befreien.

An diesem Punkte erkennt das Bewußtsein den weitesten Kreis,
ı den der Mensch gehört, nämlich Menschheit und Schöp-
ung. Das ist die dritte Tugend. Die Treue gegen jeden Menschen,
ı gegen das Leben überhaupt.

Auf dieser höheren Stufe gibt es aber noch wieder zwei Grade
er Erkenntnis. Der erste läßt den Blick nur auf jedes nächste
inzelne Lebendige gerichtet sein, und der Liebes-
ville drängt zur Tat, — der feige Wille flüchtet zurück zur eigenen
Sicherheit und zum Genuß. Auf dem höheren Grade aber er-
cheinen die einzelnen Menschen, und überhaupt alles Leben-
ige organisch zu einander geordnet; sie bedürfen einander, leben
ıit und für einander. So erscheint dem Bewußtsein eine neue Auf-
abe, die Gesetze dieses Zusammen- und Füreinanderlebens zu er-
ennen, aus dem Zustande des Kampfes fortzuschreiten zum Zu-
ande des Füreinanderlebens.

Hier sieht sich das Bewußtsein des Menschen vor der letzten
öchsten Aufgabe; schmerzlich ringt der Wille mit ihr. Noch hält ihn die
Wirklichkeit gebannt auf der unteren Stufe, so es gilt für die eigene
lrt zu sorgen, zu kämpfen, ja zu töten. Und doch sehnt sich der klar
rkennende Mensch nicht nur mit seiner Erkenntnis, sondern mit seinem
Willen zur höchsten Stufe emporzusteigen.

Der Wille ringt darum, dem Bewußtsein aber kündigt nach heißem
Lebenskampfe, nach vielfachem Siege und Ermatten eine Erkennt-
is sich an, daß dies Ziel als letzter Schöpfungsgedanke über der
Menschenart steht, — und, wie dereinst der Mensch aus der Tier-
eit sich erhob, erhebt sich das Bewußtsein empor über die jetzigen
Formen der Anschauung von Raum und Zeit, und sucht nach einer
ıeuen, unbekannten Daseinsform.

Das Ziel des reinen Füreinander ohne Kampf weist unser Be-
wußtsein hinaus über die Grenzen der uns erkennbaren Schöpfung.

Hier ist der Grund, weshalb der Menschengeist ein Glauben- und Religion-Schaffender ist. Der alte Kampf des Geistes mit der sichtbaren Schöpfung, von dem Plato zuerst gezeugt hat, bleibt bestehen als eine ewige Aufgabe des Menschengeschlechtes. Aber diese Aufgabe adelt den Menschen. In den natürlichen Rassen sind ihm verschiedene Kräfte zu dieser Aufgabe gegeben. Die geschichtlichen Rassen, die Völker, bedeuten die verschiedenen Versuche der Menschenart, sich der Lösung der großen Aufgabe zu nähern. Die Vollendung der Aufgabe wartet auf uns jenseits der in den Formen von Raum und Zeit erkennbaren Welt, und darum bleibt die Religion ein notwendiger Teil, ja die letzte, höchste Leistung des Menschengeistes.

Gebetserhörung.

Von Diakonus Karl Weyrich in Weimar.

1. Das Problem.

Die Frage nach der Gebetserhörung läßt den denkenden Menschen nicht los. Das Gebet gehört nun einmal zum Leben des Christen. Es ist die Seele des Glaubens, der Religion überhaupt, einerlei ob es Worte hat oder nicht. Wir können geradezu sagen: Religion ist Beten, nämlich Erhebung des Herzens im Gefühle der eigenen Unzulänglichkeit zur Größe und Reinheit des reichen Gottes. Selbstverständlich setzt dabei der betende Mensch voraus, daß sein Gebet bei Gott Erhörung findet. Sonst würde er einfach nicht beten.

Allein wie oftmals zeugt die Erfahrung des Lebens vom scheinbaren Gegenteil, daß Gebete, ernste und dringliche Gebete nicht erhört worden sind! Besonders dem modernen Menschen fällt es schwer, an die Erhörung seines Gebetes zu glauben. Denn unser Zeitalter ist vom naturwissenschaftlichen Denken beherrscht, und da gilt ohne Einschränkung das Gesetz der Kausalität. Das ganze Weltall samt den Menschen gleicht einer kunstvollen Maschine, wo ein Rädchen fest in die Zähne des andern eingreift. Nun dreht sich das Werk in der Kraft, die ihm seit Ewigkeit innewohnt. Natürlich kann das einzelne Rädchen nicht nach seinem Belieben aus dem Betriebe herausspringen oder gar nach seinem Eigenwillen die Maschine in umgekehrter Richtung bewegen. Es geht vorwärts, unaufhaltsam und unabänderlich, so wie die Kraft antreibt. Aehnlich steht der Mensch in einem festen Weltzusammenhang. Von

ewigen, ehernen Gesetzen beherrscht und geordnet sind nicht nur Tage, Monde und Jahre, nicht nur Erde und Sternenwelt, sondern auch Menschenschicksal, Menschenlust und -Leid. Darum wäre es töricht von dir zu meinen, du könntest nach deinem Belieben aus der großen Weltordnung heraustreten. Noch törichter zu meinen, du könntest durch dein Gebet den Weltzusammenhang durchbrechen oder umkehren. Das könnte doch nur einer, der über der Welt und ihrer Ordnung steht. Aber ob er es tun wird? Ob er es tun *kann*? Die Wissenschaft sagt: Es herrscht allein das Kausalgesetz.

Wie kann also ein gebildeter Mensch in unsern Tagen noch beten? beten in der Zuversicht, daß durch sein Gebet etwas geschieht in der Welt, was sonst nicht geschehen wäre? Wer wissenschaftlich zu denken und ernst zu überlegen gewohnt ist, dem wird das Gebet, zu dem ihn vielleicht Herz und Gewissen drängen, unendlich schwer.

Auch die gut bezeugten Gebetserhörungen einzelner Frommen werden daran schwerlich etwas ändern können. *Jung-Stilling* ist von solchem Gottvertrauen erfüllt, daß er die wunderbarsten Gebetserhörungen erlebt. So fühlt er im Alter von dreißig Jahren den Ruf von Gott, Medizin zu studieren. Er ist verlobt mit einem Mädchen, dessen Vater ihm nichts zu seinem Studium zu geben vermag. Trotzdem folgt er der inneren Stimme; denn er betet: „Gott fängt nichts an, oder er führt es auch herrlich hinaus. Nun ist es aber wahr, daß er meine gegenwärtige Lage ganz und allein, ohne mein Zutun so geordnet hat. Folglich: es ist auch ewig wahr, daß er alles herrlich ausführen werde . . . Mich soll doch verlangen, wo mein Vater im Himmel Geld für mich zusammentreiben wird.“ Und er bekommt das Geld. Als er auf dem Römerberg bei Straßburg, einen einzigen Reichstaler in der Tasche, spazieren geht, begegnet er einem Schönthaler Kaufmann. Der sagt ohne Besinnen. „Ich bin einer von ihres (himmlischen) Vaters Rentmeistern: ich werde also jetzt den Beutel ziehen.“ Aehnlich hat *August Hermann Franke* oft ganz bestimmte Summen vom lieben Gott in seinem Gebete verlangt, und wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daß wie Franke erzählt, auch wirklich zur rechten Zeit ein Geldbrief mit der bestimmten Summe von einem unbekannten Wohltäter seiner Anstalten einlief. Soll ich noch *Tante Hanna* nennen, ein Wuppertaler Original aus der neuesten Zeit? Um was hat sie

in ihrem liebereichen Herzen nicht alles gebeten. Nicht nur um Geld für ihre Armen, sondern auch um gut Wetter zu einem Vereinsfest und um einen Prediger, der ihre Gemeinde im Elendstal versorgt. Und sie hat alles empfangen. Soll ich an Oberlin erinnern, den großen Beter im Steintal, der seine ganze Gemeinde auf betendem Herzen trug und sie mit Segensströmen durchdrang? Das alles sind Tatsachen, die uns als eigene Erlebnisse der großen Beter berichtet sind. Und doch sind sie uns nicht ein Beweis von dem Erfolg des gläubigen Gebetes. Der nüchterne Denker wird immer sagen: Es sind hier zwei Dinge zusammengetroffen, das Gebet des Frommen und das geschichtlich bedingte Ereignis. Beide werden nur von dem Beter in Beziehung zueinander gebracht, in Wirklichkeit sind sie unabhängig voneinander, und keins hat das andere bedingt. Also ist nur scheinbar eine Erhörung des Gebetes erfolgt. Was in dem Gebete erfleht wurde, das wäre eingetreten, auch ohne das Gebet. Ja, es mag nicht Wenige geben, denen von diesem Gesichtspunkte aus die eigenen Gebetserhörungen zweifelhaft werden. In Kindheit und Jugend waren wir fest davon überzeugt, daß Gott um unseres Gebetes willen in der Nacht uns beschützt, aus Gefahr uns errettet und in Krankheit uns gesund gemacht hat. Heute ist dieser Glaube schwankend geworden. Sind Schutz, Errettung und Genesung nicht nur zeitlich mit unserem Gebete zusammengetroffen? Und gedenken wir auch der vielen Vorkommnisse, wo der gewünschte Erfolg unseres Gebetes nicht eintrat?

Wie finde ich also eine innere Gewißheit, die mich gläubig beten lehrt, und die den Erfolg meines Gebetes auch vor der denkenden Vernunft rechtfertigt? So sieht das Problem aus, das nach einer Lösung in uns ringt und dem die Menschen zu allen Zeiten ihre Aufmerksamkeit und ihre Kraft gewidmet haben.

2. Lösungsversuche.

Fassen wir zunächst die Lösungsversuche ins Auge, die uns die modernen Theologen gegeben haben! Da stellen sich zwei Hauptgruppen dar. Die einen gehen von dem Grundsatz aus, daß Gebetserhörungen nur innerhalb der von Gott bestimmten Weltordnung möglich sind. Die andern sind der Meinung, daß Gott durch das rechte Gebet bewogen wird, den Weltverlauf zugunsten des betenden Menschen zu ändern.

Wenden wir uns zur ersten Gruppe! Da wirft man die Frage

auf: „Glaubst du, daß Gott um deines Gebetes willen seinen Weltplan ändere?" (Bonus, CW. 1898, 1095 ff). Die Antwort lautet: Gottes Weltplan umfaßt nicht nur die „Naturgesetze", nicht nur das Wachstum der Ernte, sondern auch das Wachstum und die Kräftigung der Seelen. Die sind ihm noch viel mehr wert als die Ernte. Um ihretwillen müßte er also seinen Weltplan noch viel energischer ändern. Aber dein Gebet gehört von vornherein in Gottes Weltplan so gut wie das Wachstum der Ernte, du redest nur in menschlicher Weise von einem Aendern des göttlichen Weltplanes. In Wirklichkeit änderst du dich, erhebst und stellst deine Seele in den heiligen Weltplan Gottes ein. Der ändert sich nicht durch dein Gebet in seinem Verlauf, er ändert sich nur in deinem Bewußtsein, insofern er nicht das enthält, was du in deinem Kleinmut von ihm befürchtet hast. Also du hast dich selbst in Gottes Weltplan hineingebetet. Und das wollte dein Gott, das war das höchste Ziel seines Weltplanes, daß du durch die gefährdete Ernte, durch die ganze Welt und das Leben in deiner Seele kräftiger würdest und in ihn und sein ewiges Leben hineinwüchsest.

In die Widersprüche, die sich dem denkenden Menschen zwischen seinem Gottesglauben und der allgemein üblichen Auffassung von den unabänderlichen Naturgesetzen ergeben, führt Wimmer ein (Im Kampf um die Weltanschauung, S. 11 ff). Ein Gewitter mit Hagelschlag zieht heran. Wir beten um gnädige Verschonung. Aber das Wetter geht über uns hernieder, und es fällt uns nicht ein, Gott zu bitten, daß er die zerbrochenen Halme wieder aufrichtet und den Schaden heilt. Sind seiner Allmacht hier Schranken gesetzt? Wir bitten um die Genesung eines lieben Menschen. Aber er stirbt, und es fällt uns nicht ein, um die Auferweckung des Toten zu beten. Kann Gott also nur Kranke gesund machen, aber nicht Tote lebendig? Die Antwort lautet: Gott kann nur seinem ewigen Willen gemäß handeln. Sein Wille aber ist festgelegt im Naturgesetz, im gesetzmäßigen natürlichen Geschehen. Wenn du deinen Gottesglauben also nicht verlieren willst, so darfst du das göttliche Wirken nicht in Gegensatz zum gesetzmäßigen natürlichen Weltverlauf bringen. „Gott wirkt im Gesetz, das Gesetz ist sein Wille." Die Annahme von einem natürlichen und einem übernatürlichen Wirken Gottes würde unser religiöses Leben bedrängen, sodaß wir fortwährend schwankten zwischen Gott und der Natur. Gott wäre uns dann nur Zuflucht und Aushilfe,

an die wir uns wendeten, wenn wir die Natur und die Folgen ihrer Auswirkung fürchteten. Damit wäre unserm Gott ein schlechter Dienst erwiesen. Durch Lostrennung vom Naturgesetz würden wir ihn beschränken in seinem Wesen. Aber er ist der Allwaltende, ist Alles in Allem. Dasselbe gilt nicht nur mit Bezug auf die Natur, sondern auch auf das menschliche Handeln. Auch das muß nach unabänderlichen Gesetzen eintreten. Gott ist Ursprung und Herr der sittlichen Welt. Und wie draußen in der Natur alles im steten Streit der Kräfte sich abspielt, so auch das geistige Leben, die sittliche Entwickelung des Menschen. Wo uns Gegensätze erscheinen, ist für Gott Einheit. Es gibt ein Gesetz sittlicher Entwickelung, und das ist wie jedes Naturgesetz Gottes Wille. Aber wozu bete ich dann, wenn ich mich in den ganzen festen Weltzusammenhang hineingestellt fühle? Antwort: „Mit meinem Gemüte will ich ahnend und liebend im Einen und Ewigen wurzeln."

Ueber den Sinn des Lebens, über Beten und Glauben hat Hermann Schuster eine Reihe erbaulicher Artikel geschrieben (CW. 1909, 433, 457, 481 usw). Ist der Vater krank, so sollten wir nicht beten, Gott mach ihn gesund! Sondern vielmehr sprechen: Gott, mach's wie du willst; du weißt, was wir brauchen. Also Beten heißt glauben lernen, auf Gott vertrauen. Nicht Gott hat unser Gebet nötig, sondern wir haben es nötig. Das Gebet soll uns still und gefügig machen in Gottes Willen. Es ist deshalb nicht überflüssig. Gott will, daß wir in Vertrauen uns an ihn wenden, wie das Kind seinen Vater bittet. Freilich, Gottes Weisheit und Güte hat schon entschieden, ehe unsre Not uns zum Beten trieb. Hat also das Gebet nur den Sinn, daß wir unser Herz beruhigen und Gott gehorsam machen? Nein, das Gebet hat eine innerliche Wirkung: es gibt uns feste Hand, klaren Blick, freies Herz, Frieden und Vertrauen. Im Weltverlauf geschieht deshalb nichts Anderes. Nur wir stellen uns anders zum Weltverlauf, als wir es getan hätten ohne das Gebet. Ich ergebe mich ganz in Gottes Willen, und der findet seinen Ausdruck im festgefügten Weltverlauf.

Besondere Erwägungen hat von diesem Standpunkt aus die Fürbitte hervorgerufen. Denn wenn schon ich selbst durch mein Gebet eine innere Förderung erfahre, insofern ich Frieden, Vertrauen, Gehorsam und Lebensmut gewinne, wie kann meine Fürbitte ähnliche Wirkungen bei Andern erzielen? Trotzdem kann Schuster vom Segen der Fürbitte reden (CW. 1909, 529 ff).

Dieser Segen beruht nicht in einer zauberhaften Fernwirkung des Gebetes; nicht in einer blasphemischen Bestimmung des heiligen Gotteswillens, zu wirken, was sonst nicht geschehen wäre; und nicht in dem frevelhaften Unterfangen, daß ich ein fremdes Menschenschicksal von meiner beschränkt menschlichen Einsicht abhängig machen will. Die Fürbitte ist begründet in der Gemeinschaft, die wir mit einander bilden. Wir fühlen uns innerlich mit einander verbunden, Leid und Sorge gemeinsam zu tragen. So übt die Fürbitte auch zunächst ihren Segen auf mich aus, indem ich Leid und Not als Gottes Schickung empfinde und meinen Glauben daran stärke, aber auch in dem mitempfundenen fremden Leid kräftige Impulse zur helfenden Nächstenliebe erhalte. Mein Fürbittgebet drängt mich zur christlichen Liebestat. Und der Segen für den Andern? Er weiß es nun, daß ein lieber Mensch seine Gebete für ihn zum Himmel emporsendet. So faßt er selbst Glauben und gewinnt in seiner Not neuen Lebensmut. Auch das Fürbittgebet also wird zu einer Quelle der Kraft für uns und für Andere. Aber in seinem Weltverlauf ändert Gott nichts durch dein Gebet.

Es ist bekannt, daß auch Schleiermacher derselben Ansicht war. Da Gott in seinem Wesen unveränderlich ist, so muß auch der Weltlauf unabänderlich sein. Somit hat aber auch das Gebet nur den Sinn, daß es innerliche Kraft und Ergebung in Gottes Willen verleiht. Die notwendige Folge davon ist, daß das Gebet um äußere Dinge oder um eine Aenderung unseres Schicksals sinnlos ist. Das Bittgebet sollte mehr und mehr verschwinden und in reine Kontemplation übergehen. Nur die schwachen Menschen, in ihren Gemütserschütterungen, mögen um ihretwillen noch das Bittgebet um äußeres Geschehen sprechen.

Pfleiderer läßt alle Bittgebete dem einen höchsten Zweck untergeordnet werden: der persönlichen Vervollkommnung und dem Kommen des Reiches Gottes. Die Erhörung zeigt sich demnach lediglich in der Reinigung und Kräftigung des gläubigen Gemüts. Der fromme Sinn erkennt gerade „im Ganzen des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Weltlaufs das wunderbar zweckvolle Walten der göttlichen Vorsehung". Absolute Wunder würden, „weil außerhalb der gesetzmäßigen Weltordnung liegend, mit der weltordnenden, schöpferischen Weisheit im Widerspruch" stehen (Glaubens- und Sittenlehre, 254. 103).

So ergibt sich aus all diesen Lösungsversuchen das Eine mit

Bestimmtheit: Das Gebet, auch das frommste, ändert nichts am großen Weltverlauf, denn dieser ist durch den allweisen Gott von Anfang her festgelegt. Er hat seinen Weltenplan. Er kann also nicht seinen eigenen heiligen Willen durchbrechen lassen durch das Gebet des Menschen. Trotzdem ist das Gebet notwendig und gut. Denn der Mensch betet sich selbst in Gottes Weltlauf hinein, und sein Gebet findet gewiß Erhörung, indem er dadurch geistig sittliche Kräfte gewinnt, um nun selbst an der Verwirklichung des göttlichen Weltplanes mitzuwirken. Also nur innerhalb dieses Weltplanes ist eine Erhörung möglich und denkbar.

Allein, so schön dieser Gedanke ist, und soviel Wahres darin liegen mag, es scheint mir doch mit dieser Auffassung von Gebetserhörung eine gewisse Selbsttäuschung oder Unwahrhaftigkeit für den betenden Menschen verbunden zu sein. Warum soll ich bitten um gnädige Bewahrung meines Feldes vor Hagelschlag, wenn ich doch ganz genau weiß, daß durch mein Gebet das Hagelwetter nicht fern gehalten wird, sondern daß ich nur zur Ergebung in Gottes Schikkung stark werden soll? Wäre es dann nicht ehrlicher, einfach zu beten: Gott, gib mir Kraft, alles zu ertragen, was du über mich beschlossen hast? Gib mir Einsicht und Demut, daß ich mich deinem heiligen Willen unterwerfe? Und wenn man sagt, die Bitten gehören mit in den ganzen Weltverlauf, Gott will unser kindliches Flehen, gerade wie ein Vater sein Kind gern bitten hört: dann meine ich vielmehr, wir wollen nicht ewig so unmündige Kinder bleiben, daß wir in jeder Not eine Errettung erflehen, so wie wir sie als naive Kinder wünschten und erwarteten. Wir wollen uns doch allmählich selbst richtig verstehen lernen und uns in unsern Gebeten nicht etwas vormachen, was, wie wir wohl wissen, nicht geschehen kann. Dasselbe gilt schließlich vom Fürbittgebet. Wenn dieses in erster Linie auf *mich* einwirkt, daß ich das Leid des Freundes im fühlenden Herzen mittrage und auch zu seiner Linderung selbst Hand anlege, dann wäre es doch noch schöner, wenn ich dasselbe nicht ohne Gebet für ihn könnte und täte! Warum soll ich so selbstbetrügerisch zu Gott beten, er möge das Leid des Freundes wenden? Warum nicht wahrer und aufrichtiger sprechen: Gott, gib mir Kraft, ihm das Leid wenden zu helfen! Und ihm selbst will ich sagen und schreiben: Denk an deinen Gott in Leid und Versuchung!

Kurz, die Ansicht, daß durch das gläubige Gebet nichts in der Welt geändert werde, muß den nachdenklichen Menschen dem Ge-

bete entfremden. Die Betonung des allein gültigen Kausalzusammenhanges in der Welt und auch im geistigen Leben macht schließlich auch den Erfolg des Gebetes mit Bezug auf die Gewinnung innerlicher Kräfte zweifelhaft. Ich kann doch von Gott nichts erreichen durch mein Gebet, was ich nicht auch ohne dasselbe erhalten hätte. So ist mein Gebet, im Rahmen des wohlerkannten und vorausgesetzten göttlichen Weltplanes, nichts als eine Autosuggestion. Ich rede mich selbst in die gläubige Hitze hinein, und so heilsam das für meine Stimmung sein mag, es bleibt doch eine elende Selbsttäuschung. „Entweder ist das Gebet ein Mittel, durch welches der Mensch bei aller Ergebung in Gottes Willen doch im innern und äußern Leben etwas erlangen kann, was ohne sein Gebet nicht geschehen würde. Dann hat das Beten einen Sinn. Unter dieser Voraussetzung ist stets gebetet worden. Oder das Gebet hat keinen Einfluß, dann ist es unvernünftig zu beten. Man kann dann wohl versuchen, sein Herz zur innern Fassung, zum Sichschicken in das Unvermeidliche zu bewegen. Man kann auch versuchen, sich zu überreden: dies Unvermeidliche muß ich freudig auf mich nehmen. Hinter ihm steht kein unpersönliches Schicksal, sondern der Liebeswille des Vaters. Aber den Vater kindlich zu bitten, er wolle ein drohendes Schicksal abwenden oder ein ersehntes Gut geben, hat dann keinen Sinn. Immer aber steht die Resignation, das Sichfügen in das Unvermeidliche bei dieser Auffassung in Gefahr, ins Stoische hinein zu verfallen ..." (Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, 93 f.). —

Wenden wir uns nun zu der andern Gruppe! Die Gebete werden von Gott erhört, wenn sie im rechten Glauben gesprochen sind, und es tritt durch das Gebet auch eine Aenderung unseres Lebens wie des Weltverlaufes ein. Denn beides gehört ja zusammen. Wenn ich selbst meinem Beten durch innerliche Kraft von Gott eine andre Wendung gebe, dann wirkt das natürlich mitbestimmend auf den Weltverlauf. Denn dann handle ich anders, als ich sonst getan hätte ohne Gebetserhörung.

Wir nennen hier in erster Linie Hilty (Glück, 3. Teil, S. 83 ff.). Er ist der Ueberzeugung, daß von einer bestimmten Stufe der Entwickelung an, wenn der Mensch wirklich in Christi Nachfolge eintritt, eine höhere Macht, Gott selbst, das Kommando über unser Leben übernimmt. Dann erfährt der Mensch wunderbare Eingriffe in sein Leben. Worte, Menschen kommen uns zur rechten Zeit zu Ge-

sicht; über große Gefahren kommen wir mit verbundenen Augen hinweg; große Schwierigkeiten heben sich von selbst! Mut, Talente, Gedanken, Kenntnisse, Einsichten erschließen sich uns, ohne daß wir wissen, woher sie kommen; selbst unsere Feinde müssen uns zu Diensten sein. Zufälle sind für den Gläubigen ausgeschlossen, alles kommt von Gott. Hauptsache ist nur, daß wir uns von Gott nicht trennen, sondern mit ihm in Verbindung bleiben und in Verkehr treten. Als Beweis für diese Behauptungen gelten allein die persönlichen Erfahrungen unseres Lebens. „Man muß es also probieren, und man darf es probieren, ob ein freudigeres Leben möglich sei mit dem Glauben an eine Führung als mit Agnostizismus, worauf es heutzutage bei allen einigermaßen idealistisch gesinnten und gebildeten Menschen zunächst ankommt. Wer es nicht versucht hat, kann es freilich nicht wissen. Wunderbar solls sein, was ich bei dir tun werde" (105).

Wendland vertritt in seinem mit großer Wärme und umfassender Sachkenntnis geschriebenen Buche „Der Wunderglaube im Christentum" gleichfalls den Standpunkt, daß Gebetserhörungen eintreten, und daß dadurch auch der Weltverlauf geändert wird. Jedes Gebet will letztlich den Weltlauf abändern. Freilich dürfen Weltlauf und Gottes Weltplan nicht identifiziert werden. Gottes Weltplan steht seit Ewigkeit fest. Er ist die Verwirklichung seines heiligen Liebeswillens. Aber der Weltlauf ist niemals unabänderlich. Er wäre es nur, wenn wir in dem gegenwärtigen und jeweiligen Weltbestand den vollkommensten Ausdruck von Gottes Willen fänden. Allein wir sind doch weit entfernt, das zu glauben. Im Gegenteil reden wir in der Welt von einer fortlaufenden Entwickelung, und der eigenen Unvollkommenheit sind wir uns stets bewußt. Ohne den Begriff des religiösen Wunders glaubt Wendland dabei nicht auskommen zu können. Natürlich Wunder nicht in der Thomistischen Auffassung als miracula, d. h. Ereignisse, die praeter ordinem naturae erfolgen, ja das Naturgesetz direkt durchbrechen. Sondern Wunder sind ihm alle Taten Gottes, die aus dem bisherigen Weltbestand nicht hervorgehen. Eine Durchbrechung der göttlichen Naturgesetze braucht darin nicht eingeschlossen zu sein. Wohl aber ist anzunehmen, daß der lebendige, persönliche Gott in der Welt stets Neues schafft. „Gottes transzendentes Wesen wirkt stets Neues in dem immanenten Weltbestande" (10). So treten auch in jedes einzelne Menschenleben immer neue Erschließungen

Gottes hinein und geben ihm eine Wendung, die aus der mechanistischen Naturkausalität nicht abzuleiten ist: vorausgesetzt, daß durch das rechte Gebet der Weg zu einer solchen Neuschöpfung Gottes im Menschen erschlossen ist.

In ähnlicher Weise sucht Troeltsch für das Wunder wirkende Gebet Raum zu schaffen, indem er behauptet, daß der Begriff der Gesetzlichkeit des Weltganzen (das Kausalitätsgesetz) nichts ist als „ein modernes Vorurteil, teils naturalistischer, teils intellektualistischer Art". Schon das psychische Geschehen läßt sich nicht gesetzmäßig konstruieren. Und vollends haben ihre eigene Gesetzlichkeit das logische Denken, das ethische Urteil und die ästhetische Schauung. Wie gerade Kant, der Prediger des Gesetzesbegriffs für das Weltganze, betont, sind die Vernunfttätigkeiten autonom. Sie sind ihrerseits nicht Produkte, sondern Produzenten der logischen Ordnung der Dinge. Schließlich kann die Allgesetzlichkeit nie soweit ausgedehnt werden, daß sie „die Entstehung von Neuem ausschlösse". Sie kann nichts sagen über die Neuentstehung und das Vergehen der seelischen Welt. Jedes Lebewesen, jeder Gedanke, jedes Kunstwerk ist etwas Neues. Hier ist die Domäne der Religion, hier glauben wir an das göttliche Wirken. Hier ist Raum auch für das religiöse Wunder, das um unseres Gebetes willen geschieht: eine Neuschöpfung des lebendigen Gottes. (RGG. „Gesetz" 1374 ff.)

Schließlich noch Herrmann (Der Verkehr des Christen mit Gott[5] 267 ff.). Auf der Grundlage des Glaubens ist ihm das Gebet selbstverständlich. Seine Wirkung ist eine zweifache: herzliches Verlangen, Gottes Hilfe zu erfahren, und freudige Ergebung in Gottes Willen. Dabei ist der gläubige Christ stets davon überzeugt, daß er durch sein Gebet reicher wird, als er bisher war. Von dem „als lebendig und gegenwärtig erkannten Gott" erbittet er Errettung aus der Not, und die Hilfe des himmlischen Vaters ist ihm gewiß. Freilich nicht ohne Durchbrechung der Naturgesetze. Wer „von dem auf ihn wirkenden Gott" redet, der anerkennt dadurch das wirkliche Eintreten von Ereignissen, „die für ihn supra et contra naturam" sind. Denn was sich nicht aus dem gesetzmäßigen Verlauf der Dinge und nicht aus dem Zusammenhang mit dem Weltganzen erklären läßt, das ist nach Herrmann das Wunder contra naturam, das der lebendige Gott in der Welt vollbringt. „Wer also an Gott glaubt, ist in der Regung seines Glaubens davon überzeugt, daß er Dinge erlebt und Dinge vollbringen kann, die durch die Natur nicht

möglich sind" (Der Christ und das Wunder S. 34 f. nach Hunzinger). Der Gegensatz zwischen der sinnlichen Erscheinungswelt und der religiösen Welt des Glaubens wird also von Hermann in seiner ganzen Schärfe aufgedeckt, und er verurteilt durchaus alle Versuche, das im Gebete erfahrene Wunderwirken Gottes in den gesetzlichen Naturmechanismus einzureihen oder durch den Hinweis auf die Beschränktheit des Naturmechanismus erklärlich zu machen. Ueber dem Gebiete des religiösen Innenlebens, wie überhaupt über dem Verkehr des Christen mit Gott liegt der Schleier eines Geheimnisses ausgebreitet, den alle Wissenschaft und Erkenntnistheorienicht zu heben vermag.

So stellen sich die Lösungsversuche von Gebetserhörungen dar von seiten derer, die behaupten, daß Gott durch das fromme Gebet eine Aenderung in unserem Innenleben, wie im Weltverlauf herbeiführe. Entweder beschränkt man sich ohne jede Spekulation auf die persönliche Lebenserfahrung, die es uns bezeugt, daß Gott unsere Gebete erhört und unser Leben anders verlaufen läßt, als es ohne Gebet geschehen wäre (Hilty). Oder man schafft für Gottes Wunderwirken auf das gläubige Gebet hin Raum, indem man die Unzulänglichkeit des gesetzlichen Naturgeschehens und die Autonomie des Geisteslebens betont (Troeltsch). Freilich ist hierbei nicht einzusehen, warum dann Gottes unmittelbare Einwirkung sich nur auf das Innenleben und Geisteswunder erstrecken könne. Wer im Gebetsverkehr mit Gott Glauben, Zuversicht und Lebensmut empfängt, der wird diese Kräfte sicherlich auch in seinem äußeren Leben, in Amt und Beruf, in Familie und Gemeinde auswirken. Oder man gründet die Gebetserhörungen im Innenleben und im Weltverlauf auf die Tatsache, daß Gott nie aufhöre zu wirken und ständig neues schaffe, ohne den Naturmechanismus zu durchbrechen (Wendland). Oder man läßt schließlich den großen Zwiespalt zwischen „Kausalzusammenhang" und „lebendigem Gott" in seiner ganzen Tiefe offenstehen und bescheidet sich mit den Erfahrungen des religiösen Glaubens (Herrmann).

Was lernen wir daraus? Jedenfalls das Eine, daß für den denkenden Menschen eine ungeheure Schwierigkeit vorliegt, das ganze Weltgeschehen einheitlich zu durchschauen und zu erklären. Und doch wird die menschliche Vernunft immer wieder versuchen, von irgendeiner Seite aus eine umfassende, einheitliche Welterklärung zu finden. Der Gedanke an einen Dualismus in der Welt ist uns unerträglich. Vorläufig scheint mir noch keine allerseits befriedigende

Erklärung gefunden zu sein. Wohl soll es anerkannt werden, daß es starke Naturen gibt, die Weltnotwendigkeit und lebendigen Gott und eigene Persönlichkeit in ein System gebracht haben, das vom Determinismus ganz beherrscht ist. Allein ob die Einheitlichkeit dieses Systems nicht doch an innerlichen Widersprüchen krankt? Jedenfalls für den schlichten Verstand schließen sich die Begriffe Notwendigkeit und Freiheit, Kausalität und lebendiger Gott immer aus. „Der Versuch, das Leben in das bloße Dankgebet, oder in das bloße Beten um geistige Güter, d. i. um wachsende Harmonie mit Gott und dem ewigen Willen seines Kausalzusammenhanges, aufgehen zu lassen, scheiterte immer wieder an der Realität derer, die wirklich beten" (Rade, Das religiöse Wunder 8 f). Ist nicht für unser sittliches Handeln die Voraussetzung der Freiheit, die auf das Gewissen sich gründet, eine unbedingte Notwendigkeit? Sollen wir auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes verzichten? Ich meine, es wäre frivol, an die eigene Persönlichkeit zu glauben und die göttliche zu leugnen.

Auf Grund solcher Erwägungen scheint sich mir die Notwendigkeit herauszustellen, daß wir mit dem gegebenen Tatbestand rechnen und unterscheiden zwischen der empirischen Erscheinungswelt, die erkenntnistheoretisch vom Kausalgesetz beherrscht ist, und zwischen der Geisteswelt unseres religiösen Lebens, die von den Postulaten der praktischen Vernunft beherrscht ist. Beide sind eins in unserem Gott, des sind wir gewiß. Aber wie vor seinem Auge die klaffende Disharmonie ausgeglichen ist, das ist uns Geheimnis. Womit nicht gesagt sein soll, daß der menschliche Geist immer aufs neue wieder eine Lösung zu finden bestrebt sein soll. Das Gefühl der notwendigen Welteinheit, das ganz naturgemäß in uns liegt, verlangt das geradezu. Zwar gibt es selbstverständlich Grenzen unseres menschlichen Könnens und Erkennens. Aber jede „vorzeitige Proklamation der menschlichen Ohnmacht ist selber nur ein Teil dieser Ohnmacht und kompromittiert, wenn sie im Namen der Religion erfolgt, die Religion" (Rade a. a. O. 15). Einen Trost finden wir dabei in der Tatsache, daß der Glaube, der in unserer Untersuchung immer das letzte Wort zu sprechen hat, nicht abhängig ist von logischen Beweisen, sondern daß er seine sichere Kraft in sich trägt. Und vergessen wollen wir doch auch nicht unsern guten Kant, dessen tiefe Religiosität niemand in Zweifel ziehen sollte! Er hat in der Kritik der praktischen Vernunft auch ein Kapitel „von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnis-

vermögen“ geschrieben. Da geht er aus von der Feststellung, daß die reine spekulative Vernunft völlig unzulänglich ist, „um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen“, sodaß der Mensch in der Hinsicht recht stiefmütterlich behandelt zu sein scheint. Allein das scheint nur so. Denn gesetzt den Fall, der Mensch hätte die vollkommenste Erkenntnis Gottes und des ganzen Weltzusammenhanges, wie schrecklich wären dann die Folgen für unser praktisches Leben! Dann „würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen“. Die meisten von unsern Handlungen würden aus Furcht, wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, und ein moralischer Wert käme ihnen, käme überhaupt einer Person nicht mehr zu. „Also“, schließt Kant seine tiefsinnige Betrachtung, „möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und der Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ.“ Damit wollen auch wir uns bescheiden, und wollen die Frage nach der Erhörung unserer Gebete allein bestimmt sein lassen durch die Erfahrungen in unserm Glaubensleben. Aber gewiß sollen nicht die Erfahrungen einzelner Frommen, wie Stilling, Franke u. A., maßgebend sein, sondern lediglich die Erfahrungen, die jeder Fromme zu machen pflegt; die Erfahrungen also, denen wir wegen ihrer ständigen Wiederholung zwar keine Gesetzlichkeit, wohl aber Allgemeingültigkeit beimessen können. Auch Rade scheint mir mit Recht auf diesen Weg hinzuweisen. Indem er vom realen Beten ausgeht, folgert er, daß damit auch der Glaube an die Möglichkeit der Erhörung verbunden ist, und damit wieder der Glaube an Wunder. Aber dieser Glaube läßt sich nicht wissenschaftlich beweisen, sondern er ist gegründet auf die persönliche Erfahrung des Einzelnen. „Diese Erfahrung haftet sowohl beim Wundererleben wie beim Wundertun am Einzelerlebnis“ (a. a. O. 9).

3. Die Gebetserhörung nach allgemeiner Lebenserfahrung.

Als Voraussetzung gilt hier Zweierlei: auf Seiten Gottes die Annahme der lebendig wirkenden Persönlichkeit, und auf Seiten des Menschen die Annahme des rechten Glaubens.

Die Zeiten scheinen ja vorüber zu sein, wenigstens für den modernen Menschen, wo er sich Gott lediglich transzendent dachte, als den dreimal Heiligen, unnahbar und ganze Unendlichkeiten von seiner Weltenschöpfung getrennt.

> Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
> Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
> Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
> Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
> So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
> Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Heute überwiegt vielmehr die Vorstellung der absoluten Immanenz Gottes. Und es scheint auch, als ob eine Verkündigung Gottes in diesem Sinne auf das Geschlecht unserer Tage den tiefsten Eindruck macht. Die ganze soziale Strömung unserer Zeit, die die Glückseligkeit des Menschen ins Diesseits zu verlegen bestrebt ist, kann nur an einem Gott Gefallen finden, der mitten im gegenwärtigen Weltgeschehen steht und zum Besten seiner Menschenkinder wirken will. Es kommt hinzu die populär gewordene Naturwissenschaft, die die ganze Welt von schaffenden Kräften durchdrungen sein läßt. Sie bietet natürlich dem religiösen Glauben nur Raum, insofern Gott selbst als eine im Weltall wirkende Kraft gedacht wird, oder die in der Natur erkannten Kräfte als direkte Auswirkungen seines heiligen Willens erscheinen. Es wäre gewiß eine lohnende Aufgabe, einmal festzustellen, daß Männer wie Jatho und Traub gerade durch ihre von der Immanenz Gottes beherrschte Predigt- und Vortragsweise so großen Einfluß in ihren Gemeinden gewonnen haben, und zwar beim Arbeiter so gut wie beim Gebildeten.

Die meisten modernen Theologen huldigen dieser Art Gottesauffassung. Dafür einige Zeugnisse: „Wenn ich den Namen »Gott« gebrauche, so verstehe ich darunter die geheimnisvolle Kraft, die im Weltall sich offenbart und die auch im winzigsten Atome des wunderbaren Ganzen gegenwärtig ist . . . Wie kann im Weltall etwas außerhalb Gott existieren? .. Aber wie sprechen die Kirchenchristen gewöhnlich von Gott? Sie sprechen von ihm, als ob er ein endliches Wesen sei, das irgendwo außerhalb und überhalb des Weltalls wohne und andere, geringere endliche Wesen unter sich habe, die er bewache und über die er sich ärgere, nämlich uns Menschen." (Campbell, Die neue Theologie S. 13 f). „Wenn also irgend etwas dafür spricht, daß diese Welt eine ewige Tat des Geistes und eine

Selbstdarstellung der Gottheit ist, so spricht eben ihre durchgängige Gesetzmäßigkeit und ihre wunderbare Ordnung im Kleinsten und im Größten dafür. In der geschlossenen Naturordnung kommt Gottes geordnetes, in sich geschlossenes Wesen zur Erscheinung, seine Einheit von Wesen, Wille und Tat, also die höchste, die göttliche Freiheit. Nun aber müssen wir uns hüten, Gott von der Welt und die Naturgesetze von der Welt und von Gott zu trennen. Wenn wir das auch in unserer Begriffsbildung tun und tun müssen, so dürfen wir es doch nie in unserer innern Totalanschauung des Seins tun." (Karl König, Können wir noch an Gott glauben? Chr. Frh. f. Thür. 1914, 146). „Wir betonen, daß wir uns das Verhältnis Gottes zu seiner Welt nicht nur wie das des Maschinenbauers zu seiner Maschine denken, die er ihrem eigenen Schicksal überläßt . . . Gott aber geht nicht von seiner Welt. Das geistige Leben kennt keine Möglichkeit der Unterbrechung. Die Gemeinschaft Gottes des Lebendigen mit der Welt des natürlichen und geistigen Lebens ist eine dauernde." (Traub, Die Wunder im Neuen Testament.) Auch Naumann findet Gott immer in der Welt, in der Natur: „Sieh in die blaue Welt hinein und wisse, daß du ins Leben schaust, das von dem Lebendigen kommt!" (Gotteshilfe 355.) „Er ist der allmächtige Schöpfer, von dem die Bäume und die Quellen eben so gut ihr Leben haben wie die Menschen. Er ist es, der alles füllt. Laßt uns ihn in allem suchen!" (S. 362.) „Der Gott, der in uns waltet, und in dem wir leben, weben und sind, strömt auch mit seiner Kraft durch alle Adern der Natur, die uns umgibt. Draußen auf der Wiese — auch das sind Kinder Gottes" (S. 371). Das Felsgestein in der Alpenwelt und die rollenden Wogen des Meeres verkündigen sein Wort. „Meeresrauschen ist Gottesdienst, so gut wie jede Menschenarbeit" (S. 382). Selbst in dem fließenden Eisen ist Gott zu suchen. „Gott ist im modernen Getriebe. Wenn er es nicht ist, dann hat es auch keinen Zweck, ihn vor Menschen zu verkündigen, deren ganzes Leben an Bäche fließenden Eisens gepflanzt ist" (S. 387).

So finden wir die Anschauung weit verbreitet: Gott lebt in der Natur. Die Kräfte der Natur sind Auswirkungen seines erhabenen Willens. Nur eine Gefahr scheint mir bei dieser Annahme absoluter Immanenz nahe zu liegen, daß nämlich Gott seine Persönlichkeit verliert; daß er, weil an die von ihm geschaffene gesetzmäßige Natur-

ordnung gebunden, selbst zur Naturkraft wird. Ich sage, die Gefahr liegt nahe, sie braucht nicht notwendig einzutreten. Die meisten modernen Theologen wollen an der Persönlichkeit Gottes festhalten. Aber wo man die Persönlichkeit Gottes aufgibt, da ist doch sicherlich bis zum Pantheismus oder seinem Gegenteil, dem Atheismus, nur ein kleiner Schritt. Man soll doch nicht einwerfen, das Wort Persönlichkeit ziehe Gott in das Menschentum herab, es sei überhaupt nur eine Bezeichnung für die beschränkte Menschlichkeit. Ich kann das nicht finden. Denn wir wollen doch mit dem Worte Persönlichkeit lediglich die Einheit des göttlichen Wesens im aristotelischen Sinn bezeichnen, also eine Wesenheit, die Intelligenz und Willen zugleich besitzt. Wir befinden uns auch hier in guter Gesellschaft. Kant postuliert um des höchsten Gutes willen einen einheitlichen Weltgrund und zieht daraus die Schlußfolgerung: „Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott.“ (Kritik der praktischen Vernunft, 2. Buch, 2. Hauptstück, 5.) Mit Herrmann betont Wagner gerade für unsere Zeit, daß wir über der Vorstellung der göttlichen Immanenz nicht die göttliche Persönlichkeit aufgeben dürfen. Es „muß doch der Mensch das, was ihn recht eigentlich zum Menschen macht, auch in Gott, aus dem er hervorgegangen ist, und der auch in ihm ist, als in seines Wesens Quell wiederfinden, und das ist das Persönliche.“ (Die Immanenz Gottes und das Persönliche, CW 1914, Nr. 17.) Nur so ist uns die Möglichkeit gegeben, einen fruchtbaren Theomonismus zu gewinnen und die Gefahren des materialistischen wie des naturphilosophischen Monismus zu überwinden.

Andere Gelehrte suchen auf andere Art den persönlichen Gott vor dem Aufgehen in Naturkraft und Naturgesetz zu bewahren. So behauptet Wendland, daß Gott nicht lediglich der Welt immanent sei, sondern „sein transzendentes Wesen innerhalb der Welt zur Geltung bringe“ (a. a. O. 2). Zugleich verwahrt er sich (S. 114 ff) dagegen, daß damit nun eine Durchbrechung der Naturgesetze und des Kausalzusammenhangs verbunden sei. Denn der Begriff der Kausalität besagt ihm lediglich, „daß man die Auslösungsenergie in der Natur Ursache nennt“. Ganz unrichtig sei der Satz: Causa aequat effectum, also jedes Ereignis sei eindeutig und unzweifelhaft bestimmt durch die Summe aller Koeffizienten, und

es könne in der Wirkung nie etwas Neues in Erscheinung treten. Im Gegenteil, jede Wirkung ergebe etwas Neues gegenüber der Ursache, wenn auch die Kräftesumme sich gleichbleibe, wenigstens beim physikalisch-chemischen Vorgang. Auch sei der absolute, metaphysische Determinismus, der das moderne Denken beherrsche, nichts als eine neue Hypostasierung des alten stoischen Kausalitätsbegriffes, der Ἀνάγκη. Im Grunde genommen bleibe es sich gleich, ob man in den starren Gesetzen, die das ganze Weltgeschehen bedingen, eine unpersönliche Notwendigkeit erblicke, oder ob man darin das Walten eines himmlischen Vaters annehme. Es müsse ja dann doch alles nach dem unerbittlichen Kausalgesetze geschehen, und das lasse höchstens im Anfang des Weltgeschehens eine freie Willenstat Gottes zu, während er nachher für alle Ewigkeit an den gesetzmäßig bestimmten Weltverlauf gebunden sei. Aber das ist nach Wendland und vielen andern Denkern unzutreffend; denn der Kausalitätsbegriff gilt schon nicht für das menschliche Geistesleben, geschweige denn für das ganze Weltgeschehen. „Eine universale Notwendigkeit alles Geschehens zu behaupten, ist Unfug." So wird ohne Durchbrechung der Kausalität Raum gewonnen für das Wirken des persönlich freien Gottes, der einen immer neuen Zustrom von Kräften in die Welt ergieße, und es wird Raum gewonnen für Gotteswunder und Gebetserhörung.

Sehr beachtenswert erscheinen mir auch die Ausführungen Hunzingers (Das Wunder, S. 116 ff. 140). Er will weder absolute Immanenz noch absolute Transzendenz Gottes gelten lassen. Der Begriff der Persönlichkeit führt ihn schon über den Immanenzgedanken hinaus, ganz besonders aber und in einzigartiger Weise die Person Jesu. Nur soll man Immanenz und Transzendenz nicht im räumlichen Sinne verstehen, wozu wir von unserer gewöhnlichen empirischen Weltbetrachtung aus leicht genug veranlaßt werden. „Denn die Räumlichkeit ist kein Attribut Gottes, sondern ein Element seiner Schöpfung, ein Weltbestandteil, ein Weltattribut. Gott ist weder in noch außer dem Raum. Seine Ueberweltlichkeit ist nicht räumlich, sondern dynamisch zu verstehen. So aber schließt sie seine Immanenz ein.

Sonach steht Folgendes fest: Unsere theoretische Vernunft und Weltanschauung verbieten es uns, einen Gott anzunehmen, der lediglich transzendent wäre, ganze Ewigkeiten von seiner Schöpfung getrennt. Sie verbieten es uns aber auch, einen Gott anzuneh-

men, der lediglich immanent wäre und in gesetzesmäßiger Naturkraft aufginge. Im ersteren Falle würde Gott einem Herrscher gleichen, der nur manchmal von seinem Weltthrone herabsteigt, um mit Krieg, Gewitter, Erdbeben und andern Schrecknissen in das Weltgeschehen hineinzufahren, wenn er sieht, daß sein heiliger Wille in schändlicher Weise verletzt wird. Im letzteren Falle würde Gottes Antlitz zu Stein werden; nicht ein freundlich blickendes Vaterauge würde auf mich herabschauen, und nicht mehr eine liebevolle Hand würde mein Leben regieren. Andrerseits aber verlangen unsere praktische Vernunft und unser Gebetsleben, daß wir an einen Gott glauben, der lebendig und persönlich in der Welt dasteht und der Raum hat, in sittlicher Freiheit seine von Weisheit und Liebe bestimmten Heilspläne zur Durchführung zu bringen. Gottes lebendiges Wirken ist von dem Glauben an seine Existenz überhaupt nicht zu trennen. Seine Weltenschöpfung ist nicht abgeschlossen mit der Vollendung des sechsten Tagewerks, wie der biblische Schöpfungsbericht angibt, sondern sie dauert ununterbrochen fort, bis auf den heutigen Tag und wird nicht aufhören, so lange es ein Leben in der Welt gibt. So sagt auch Christus: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch" (Joh. 5, 17). Also Gott zieht seine schaffende Hand nicht einen Augenblick zurück von der Welt. Würde er das tun, dann wäre das Ende alles Lebens gekommen.

Freilich muß ich hier auch auf einen Einwand gefaßt sein. Wenn ich annehme, daß Gott nicht nur schöpferische Ursache des ganzen Weltverlaufs ist, daß er auch nicht nur in immer neuen Verbindungen und Daseinsmöglichkeiten seine Kräfte in Erscheinung treten läßt, sondern daß er mit tatsächlich neuen Schöpfungen hervortritt und demnach ein ständiger Zustrom göttlicher Lebensenergie erfolgt: ist dann nicht die Welt ein ständig wachsendes Phänomen? Durch jeden neuen Schöpfungsakt würde sie zunehmen an göttlichen Werken und Kräften; denn das Alte soll doch über dem Neuen nicht zugrunde gehen. „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten." Allein diese Annahme, daß Gottes Welt von einer Unendlichkeit in die andere hineinwachse, die widerstreitet doch zu sehr unserm vernünftigen Denken, als daß wir sie behaupten möchten. Ich weiß wohl, daß wir hier auf metaphysisches Gebiet geraten, aber die praktische Lebenserfahrung drängt uns dazu. Einen Ausweg scheint mir der christliche Glaube zu zeigen: eine Neuschöpfung Gottes, die erkenntnistheoretisch schlechterdings nicht zu erklären

ist, ist doch die Geburt eines Menschen. „Eines der größten, deutlichsten und überwältigendsten Wunder ist für fromme Menschen die Geburt ihres Kindes“ (Rade, a. a. O. 12). Wie viel Millionen neuer Menschenseelen gewann die Erde schon im Laufe der Zeiten! Und wir können nicht behaupten, daß die Erde allein den Vorzug gottbeseelter Lebewesen genieße. Also welch unfaßbarer, immer wachsender Zustrom von geistbeseelten Wesen in der Welt! Damit verbunden aber auch welch eine Zunahme von Werkschöpfungen geistigen, sittlichen und künstlerischen Gehaltes durch diese Lebewesen! Wo soll das hinaus? Unser Christenglaube sagt: Aus Gottes Hand geht das Leben hervor, zu Gott kehrt es zurück. Bei Gott sollen wir unsere Heimgegangenen suchen und mit ihnen verbunden die geistig-sittlichen Energien ihres Erdenlebens. So würde also auch vor der denkenden Vernunft keine unendlich zunehmende Wesensvermehrung stattfinden, wohl aber eine immer mehr in Gottes wahrstes Wesen hinein gesteigerte Kräftevermehrung seiner Menschenkinder. Aber hier wollen wir aufhören, weiter nachzudenken und zu grübeln. Sonst möchten wir leicht in buddhistisch-theosophische Phantastereien geraten. Es genügt uns die Ueberzeugung, daß unser Gott persönlich lebendig und sittlich frei in der Welt wirkt, und daß wir durch unser Gebet in ihn hineinwachsen wollen.

Freilich, dann muß auch von unsrer Seite die Bedingung erfüllt werden, daß unser Gebet in dem rechten Glauben geschieht. Ist der Mensch dazu fähig? Steht es in seiner Hand, ein Gebet im rechten Glauben zu sprechen oder nicht? Mit andern Worten: Besitzt der Mensch die sittliche Freiheit, daß er sein Gebet im Glauben verrichten kann? Ich meine, sobald wir bei unserm Gott die Freiheit des sittlichen Weltwirkens voraussetzen, so müssen wir auch dem Menschen eine Freiheit im sittlichen Handeln vindizieren. Jedenfalls soviel steht fest, daß der Mensch keine Veranlassung hat, im gläubigen Gebete zu ringen, sobald das Geistes- und Gebetsleben in den Kausalzusammenhang des Weltgeschehens eingereiht wird. Wenn mein Gebet schon von aller Ewigkeit her in Gottes Weltplan beschlossen ist, was bleibt mir dann persönlich zu tun übrig? Es muß ja mein Gebet an der rechten Stelle einsetzen, gerade wie bei einem automatisch gespielten Musikstück eine bestimmte Melodie nach dem durchlochten Notenblatt an ihrer Stelle von selbst auftritt. Aber ich meine, dagegen spricht schon mein Bewußtsein, daß mein Gebet erfolgen oder unterbleiben könnte. Ich habe jedenfalls im

praktischen Leben das Gefühl der Willensfreiheit, insofern ich meine ganze Art und Willensrichtung zum Beten bestimmen kann oder zum Nichtbeten. Wie gäbe es auch sonst eine Verantwortlichkeit im sittlichen Handeln? Und wie soll ich die Stimme des Gewissens erklären, das mich straft, wenn ich anders gehandelt habe, als es mir vorher befohlen hat? Wir wollen uns ja gar nicht anmaßen, das Problem der umstrittenen Willensfreiheit in ein paar Sätzen zu lösen. Nur soviel möchten wir feststellen, daß es eine Willensfreiheit im Sinn des liberum arbitrium indifferentiae, also des grundlosen Handelns, auch für uns nicht gibt. Einen Grund habe ich immer zu meinem Willen, bewußt oder unbewußt. Aber wir behaupten auch, daß das Geistesleben nicht nach den Gesetzen des materiellen Geschehens beurteilt werden darf, sondern daß es einer eigenen inneren Norm folgt und seine Selbständigkeit hat. Nur möchten wir uns an dieser Stelle nicht auf Kant berufen, der die Freiheit des menschlichen Willens mit einer intelligibeln, außerzeitlichen Urtat begründet; danach habe der Mensch für immer seine Willensrichtung bestimmt. Aber diese Annahme erscheint uns doch zu phantastisch, als daß wir darauf weiterbauen möchten. Mit anschaulicher Klarheit und Schärfe führt Kuno Fischer in das Problem ein (Ueber die menschliche Freiheit, Prorektoratsrede, Heidelberg[3] 1903). Nachdem er die Annahme der Willkürhandlung oder Wahlfreiheit als die große Buridansche Eselstorheit gekennzeichnet, weil jede Wahl sich auf Grund von Motiven vollzieht und diese die Wahl nicht mehr vor, sondern schon hinter sich haben, konzentriert er den Kern der Frage auf den Punkt: Gibt es eine moralische Freiheit? Ist der Mensch in dem Maße Herr seines Charakters, daß er diesen zu bestimmen, bzl. zu ändern vermag? (S. 30.) Denn aus dem Gesamtcharakter fließt die Einzelhandlung, die also in der Hinsicht niemals frei, sondern stets determiniert ist. Nun findet er in der Tatsache des Gewissens den Beweis für die Freiheit des sittlichen Handelns. Denn das Gewissen bezeugt uns nicht nur, daß unsere Handlungen notwendig sind als Folge unseres Charakters, sondern auch daß sie frei sind, weil es uns dafür verantwortlich macht. Das Gewissen sagt uns nicht nur, du hättest im Einzelfalle anders handeln sollen, sondern es geht auf den Grund unserer Handlungen und sagt: Du solltest und könntest anders sein in deiner ganzen Art! Also: „Wäre der natürliche Charakter keine Tat der Freiheit, so gäbe es kein Gewissen“ (S. 41). In der Verwandlung des von der Selbst-

sucht regierten natürlichen Charakters findet er die menschliche Freiheit, und „der Glaube an diese Umwandlung, die Willenserneuerung von Grund aus, ist das Christentum" (S. 45).

Diese in logischer Klarheit geführte Schlußfolgerung bestärkt uns wieder in der Annahme, daß wir in sittlicher Freiheit unser Gebet sprechen können. Denn auch wir suchen darin nichts anderes, als daß wir aus der menschlichen Unvollkommenheit in Gottes wahrstes Wesen immer mehr hineinwachsen. Wir brauchen deshalb noch lange nicht den Vorwurf pelagianischer Ketzerei zu fürchten. Denn Gott bleibt uns immer Alles in Allem. Er gleicht der Sonne, die das Licht in die Welt hinaussendet. Und wenn mein Auge auch das Sonnenlicht sucht und festhält und widerstrahlt, so ist es doch niemals die Sonne selbst, sondern ohne die Sonne ist es blind. Gerade in dem Zusammenhang möchte ich an Luthers Schrift „Vom geknechteten Willen" erinnern. Ihm kommt es vor allem darauf an, das Allwalten der göttlichen Gnade um Christi willen gegenüber der seichten katholischen Lehre vom verdienstvollen Menschenwerk zu betonen, die auch Erasmus mit dialektischer Gewandtheit und unter Anführung zahlreicher Schriftstellen des Alten und Neuen Testaments beweisen wollte. Also das praktische Interesse Luthers bestimmt durchaus seine spekulativen Erörterungen. So kommt er dazu, daß er bloß Gott einen freien Willen zugesteht; der Mensch ist im sittlichen Tun völlig unvermögend. „Wie ein Reittier" steht er zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen. „Wenn Gott sich darauf setzt, will er und geht er, wohin Gott will . . . Hat der Satan sich darauf gesetzt, so will er und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seinem Gutdünken, zu dem einen oder andern dieser beiden zu laufen oder den einen oder andern zu suchen; sondern sie selbst streiten sich darum, ihn zu gewinnen und zu besitzen" (Luthers Werke, Braunschweiger [jetzt Leipziger] Ausgabe. Ergänzungsband 2, 264). Trotzdem schiebt Luther dem Menschen Schuld und Verantwortlichkeit zu. Denn wenn der Zimmermann einmal glatt und einmal schartig sägt, so liegt das nicht an ihm, sondern an seinem Werkzeug, der Säge. Lust und Neigung zum Bösen wie zum Guten bleiben dem Menschen, gleich als wäre sein Wille wahrhaftig frei (S. 237). Aber das Heil beruht allein auf Gottes Wirken. Also „wenn der Mensch den Geist Gottes nicht hat, so tut er zwar nicht unter dem Zwange der Gewalt, gleich als risse und packte man ihn am Halse, wider Willen das Böse, wie der Dieb oder Räuber wider

Willen zum Galgen geführt wird, sondern er tut es aus freien Stücken und mit willfährigem Willen" (S. 262 f). Ich meine, wenn wir auch wohl Bedenken tragen werden, mit Luther vom religiösen zum absoluten Determinismus weiterzuschreiten und folgerichtig bei der Behauptung der unbedingten Prädestination zu endigen, mit der Begründung, daß man „über jenen geheimen Willen der Majestät nicht disputieren soll" (S. 350 ff), so reichen wir ihm doch gern die Hand, in dem Glauben, daß wir bei Gott die Quelle alles Heils und aller Hilfe aus der Not finden. Wir glauben daran, daß wir im Gebete seine rettende Hand ergreifen können. Wie in Wirklichkeit, mit überweltlichem Auge betrachtet, das Verhältnis von Gottes allwaltender Gnade und der sittlichen Freiheit des Menschen zu einander ist, das wird uns immer ein Geheimnis bleiben, solange uns unsere im Denken beschränkte Menschlichkeit anhaftet. Ich habe die Empfindung, daß dieses Verhältnis reziprok ist und auf einer ständigen Wechselwirkung beruht. Durchaus zuvorkommend und freundlich darbietend tritt uns Gottes Liebe entgegen. Wir aber üben ein doppeltes Verhalten: entweder wir lassen den Strom der göttlichen Liebe in unser Herz hineinfließen, und dann nähren wir daran unsre Seele. Oder wir setzten ihm einen harten Damm entgegen, und dann muß er daran abprallen und wir verkümmern in unsers Herzens Härtigkeit. Die Kraft aber, diesen Strom der Liebe zu fassen oder auch ihn abzuweisen, haben wir gleichfalls von dem Gott, der uns alle Gaben und Kräfte verliehen hat. Also du **kannst** beten, kannst den Strom des ewigen Lebens, der dich liebend umflutet, ergreifen und festhalten, wenn du nur willst. Er rauscht aber leer an dir vorüber, wenn du dich abkehrst und dein Herz mit Menschenstolz und Selbstsucht erfüllst. Mit andern Worten: Der Mensch führt ein Gebetsleben, weil er glaubt; oder er führt ein gebetloses Leben, weil er nicht glaubt.

So stehen sich die Beiden gegenüber, der lebendige und persönlich wirkende Gott, der die Welt mit seinen Liebeskräften durchdringt, und der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch, der in sittlich freier Entscheidung den Kraftstrom des Lebens in sich zu sammeln bestrebt ist. Das heißt auf seiten des Menschen: er betet im Glauben. Denn er ist von der Gewißheit durchdrungen, daß ihm alles Heil aus Gottes Gnade kommt, und daß er in menschlicher Schwachheit nur von der ewigen Liebe leben kann. „Gebet und göttliche Fürsorge gehört zusammen wie Ebbe und Flut. Ab-

ebben muß unser selbstischer Eigenwille, zurückgedämmt werden muß unser natürliches Dasein, damit hereinfluten kann der ewige Wille Gottes, mit dem er unser Dasein erfaßt" (Bousset, Unser Gottesglaube S. 34 f).

Damit ist zugleich das Gebetsziel bestimmt, und darin eingeschlossen die Art des rechten Gebetes, das auf Erhörung rechnen kann. Dieses Gebetsziel ist kurz gesagt Gott selbst. Das Gebet ist ja die unmittelbarste, aber auch notwendigste Lebensäußerung jeder Religion, vornehmlich der christlichen. Hierher gehört das Wort aus Augustins Confessionen: „Zu dir hast du uns geschaffen, und voller Unruhe ist unser Herz, bis es ruhet in dir." Die religiösen Denker nennen das Gebet einen Verkehr mit Gott. Wie Freunde miteinander in Herzensgemeinschaft treten, so der Mensch durch das Gebet mit Gott. Und wie im Märchen der unschuldige Prinz auf der goldenen Straße zum herrlichen Glaspalast hinaufreitet und sich nicht darum kümmert, ob sein Roß mit harten Hufen das prachtvolle Gold zerstampft, so geht das Gebet ganz ohne Bedenken auf Gott selbst los; er gehört ja zu ihm wie das Kind zu seinem Vater. Dabei ist sich der Mensch seiner Erhebung zum heiligen Gott wohl bewußt und soll es im Gefühl demutsvoller Ehrfurcht auch empfinden. Wir treten ja in das Heiligtum des Christen ein durch unser Gebet. Da verbietet es sich von selbst, im Schmutz weltlicher Alltagsgedanken und im Tone plumper Vertraulichkeit zu nahen. „Hier muß fürwahr der Mensch weise sein und nicht daran zweifeln, daß er und sein Gebet unwürdig ist vor solcher unermeßlichen Majestät. In keiner Weise darf er sich auf seine Würdigkeit verlassen" (Luthers Werke, 1. Bd. S. 46). Drum ist es gewiß aus der Tiefe ewiger Wahrheit geschöpft, wenn Jesus im Mustergebet hinter der vertrauensvollen Anrede „Vater unser, der du bist im Himmel" gleich die Worte setzt: „Geheiligt werde dein Name!" Beides gehört innerlich zusammen; denn der Mensch, der im Bewußtsein seines Seelenadels zu Gott wie zu einem lieben Vater spricht, empfindet doch gleich wieder den Abstand und die Erhabenheit, die ihn von dem heiligen Gott trennen. So ist das Gebet „ein Hinaufgehobenwerden der menschlichen Seele zur höchsten Wirklichkeit, ein sich Hinabbeugen und Hinabneigen Gottes zum einzelnen menschlichen Leben. Ein Geheimnis, dessen tiefste und innerste Wahrheit und Herrlichkeit uns vielleicht nur in wenigen Stunden unseres Lebens ganz und voll zum Bewußtsein kommt" (Bousset, a. a. O. 33).

Also zu Gott erheben wir uns im Gebet, mit ihm wollen wir unser Leben verbinden. So ist der Glaube immer Voraussetzung und Grundlage des rechten Gebetes, und zwar nach zwei Seiten: wir geben uns vertrauensvoll an Gottes Vaterliebe hin, aber wir setzen auch alle Kraft unsres Lebens ein, ihm in rechter Hingabe zu dienen. Denn der Glaube ist weit davon entfernt, nur passiv sich zu verhalten und etwa die Hände in den Schoß zu legen mit dem Bewußtsein: Gott wirds wohl machen. Nein, der Glaube ist aktives Leben, und das Gebet steigert in Zuversicht dieses Leben und vermehrt seine Kräfte aus der ewigen Lebensquelle, die es sich in brünstig drängender Bitte erschließt. „Der Glaube selbst ist ja Leben und Tat . . . In seiner ursprünglichen Art, als ein Empfangen und Nehmen aus der Fülle Gottes, lebt der Glaube nur dann weiter, wenn er in jeder Lebenslage zum Gebet wird, das von dem als lebendig und gegenwärtig erkannten Gott die Auflösung der Not erbittet" (Herrmann, a. a. O. 270). Also Beten und Glauben gehören zu einander. „Wer recht glaubt, betet recht. Wer nicht recht glaubt, der kann nicht recht beten" (Luther a. a. O. 5. Bd. S. 212).

Damit ist aber auch der Inhalt des rechten Gebetes festgelegt. Auf Grund der dankbaren Herzensstimmung, daß Gottes „Liebe den Weg zu uns gefunden hat, ehe wir ihn suchten" (Herrmann, a. a. O. 268), bringen wir die Bitte vor seinen Thron: er möge unsre Seele immer tiefer in sein wahrstes Wesen hineinwachsen lassen, möge uns aber auch die Kräfte und Güter des Lebens schenken, die zum Hineinwachsen in sein Wesen notwendig sind, und uns vor den Nöten und Hemmungen bewahren, die ein solches Hineinwachsen hindern könnten. So handelt es sich in unsern Gebeten eigentlich stets um die Erlangung jener geistigen Güter, um die auch Jesus in erster Linie beten lehrt: „Dein Reich komme, Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden." Mittelbar sind die irdisch weltlichen Güter darin eingeschlossen, wie Gesundheit, Lebenskraft und alles, was zur Leibesnahrung und Notdurft gehört. Und der Christ ist der Erhörung seines Gebetes stets gewiß. Gerade weil er im Glauben betet, verbindet er mit dem Verlangen, eine besondere Hilfe von Gott zu erfahren, zugleich die Ergebung, die der göttlichen Entscheidung alles anheimstellt. Gott hilft, aber wir wollen ihm die Art der Erhörung selbst überlassen. Denn er ist unser Vater. Er hat alle Mittel der Weis-

heit und Liebe schon bereitgestellt, um uns zu beglücken. Nur müssen wir ihm den Weg zur rechten Gebetserhörung erschließen!

Hier ist der Punkt, wo wir auf Grund von allgemeiner Lebenserfahrung von der Erhörung unseres Gebetes reden, soweit sie von unserm sittlichen Verhalten abhängig ist und etwas bewirkt, was ohne unser Gebet nicht geschehen wäre. Ob eine Durchbrechung des weltlichen Kausalzusammenhanges damit verbunden ist, interessiert uns nach den oben angestellten Erörterungen nicht mehr. Wir sind überzeugt, daß dem lebendig schaffenden Gott in seinem Liebeswirken keine Schranken gesetzt sind, und daß seine allmächtige Liebe, genau so wie das gläubige Gebet des Menschen, den einen Zweck verfolgt, daß wir mit ihm eins werden. Campbell redet davon, daß unser Gebet Gott die Gelegenheit gewährt, seinen ewigen Liebeswillen an uns in Erfüllung zu bringen. Alles liegt bei ihm für uns bereit. „Aber die Verwirklichung dieser Bestimmung hängt von unserem Gebete ab . . . . Das gläubige Gebet gleicht einem Eindringen in eine Schatzkammer und einem Hervorholen von allen geistigen Schätzen, welcher die Seele täglich bedarf“ (a. a. O. 204).

Ein Vorgang, den jeder gläubige Christ erfahren haben wird, mag das erweisen. Du kommst in tiefer Seelennot vor deinen Gott. Das Bewußtsein deiner Schuld drückt dich tief darnieder. Das Herz ist dir so schwer, daß du nicht aufzublicken vermagst, daß dir auch keine Arbeit gelingen will. Nun betest du in Demut und Vertrauen: Gott sei mir Sünder gnädig! Und Gott erhört dein Gebet. Dein Herz wird leicht und froh, dein Blick wieder zuversichtlich, und neuer Lebensmut durchströmt deine Glieder. Es unterliegt doch für den Gläubigen keinem Zweifel, daß er hier durch sein Gebet von Gott etwas empfangen hat, was ihm sonst nicht zuteil geworden wäre. Es ist nach unserm Christenglauben keine Autosuggestion und keine Selbstbeschwichtigung, daß uns die drückende Sündenschuld durch Gottes Gnade weggenommen ist. Wir haben auch die feste Gewißheit, daß ein Zustrom von frischer, göttlicher Lebenskraft in uns stattgefunden hat, den wir ohne unser Gebet schmerzlich entbehren müßten. Wie die Blume in gierigen Zügen reines Sonnenlicht trinkt und es dann in der Pracht ihrer Blüte widerstrahlt, so saugen wir im gläubigen Gebete göttliche Lebenskraft in uns hinein. Das kausale Naturgesetz hat hier nichts zu sagen und kann hier nichts beweisen. Es ist schlechterdings keine wissenschaftlich nachweisbare Ursache vor-

handen, die den Wechsel der Stimmung in uns herbeigeführt haben könnte. Kein äußeres Ereignis und kein rascherer Blutumlauf haben unsern Lebensmut erhöht, sondern es ist umgekehrt gewesen: Die Stimmung unseres Gemütes hat das Blut rascher kreisen lassen und auch das körperliche Wohlbehagen bewirkt.

Steht diese Tatsache nach allgemeiner Lebenserfahrung der betenden Christen fest, dann kann ich auch nicht einsehen, warum wir Gottes unmittelbares und überkausales Wirken auf die geistigen Phänomene beschränken müßten. Zunächst ist es doch ganz gewiß, daß der Mensch, der im Bewußtsein der göttlichen Gnade steht, ganz anders handelt, als der Mensch, den der Alp seiner Sündenschuld zur lähmenden Untätigkeit darniederdrückt. Er wird anders in die Welt und das Leben eingreifen, tatenlustiger und glücklicher in seinen Unternehmungen sein, als es ohne seinen neuen Lebensmnt der Fall gewesen wäre. Ist aber infolge des gläubigen Gebetes die Umstimmung durch Gottes Gnade eingetreten, dann ist doch folgerichtig auch im äußeren Welt- und Lebensverlauf des Menschen etwas Anderes eingetreten, als sonst geschehen wäre. Also mittelbar hat Gott auch hier in den äußern Weltverlauf, eben durch das von ihm bewirkte mutige Vorgehen des Menschen, eingegriffen. Und wenn ich wirklich des festen Glaubens bin, daß die ganze Welt meinem Seelenheil untergeordnet ist, warum soll Gott nicht das Weltgeschehen dem Wachstum meiner Seele dienstbar machen können? Mag er einen Zustrom von neuen göttlichen Kräften neben die in kausaler Wechselwirkung befindlichen Kräfte setzen; oder mag er in souveräner Herrschaft die Leitung und Anordnung seiner ewigen Weltkräfte je nach seiner weisen Vorsehung bestimmen; oder mag er es als Herr der Welt für gut befinden, den eigenen Lebensstrom an einer Stelle zu brechen: es wäre das alles ein unmittelbares Eingreifen Gottes zu meinem Heil. Und es gibt keine Wissenschaft, die meinen Glauben daran als widersinnig beweisen könnte. Gottes Weltenplan, der auf das Seelenheil der Menschenkinder hinzielt, bleibt dabei in seiner heiligen Unverbrüchlichkeit bestehen, wenn auch im Einzelnen dem Weltlauf, je nach dem Verhalten des Menschen, freie Bahn gelassen wird.

Nur eine Voraussetzung ist dabei immer stillschweigend gemacht: daß das Herz des Menschen frei sei und weit geöffnet, die göttliche Gnade einströmen zu lassen. Darum mußt du die Nöte des Lebens, leibliche und seelische, zunächst im tiefsten Herzen em-

pfunden haben. Beide sind dir ja im letzten Grunde von Gott verordnet, nicht um dich zu quälen, sondern dich zu erziehen. Sei es Krankheit, Not und Familienelend, oder sei es Sorge, Sünde und Schuld: sie sollen dich in deinem tiefsten Jammer auf Gott hinrichten, den Helfer und Erretter aus aller Not. „Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten.“ Wie der verlorene Sohn in seiner tiefsten Verkommenheit sich an den reichen Vater erinnert und im Vertrauen auf alle bisher erfahrene väterliche Liebe den Weg zu ihm zurückfindet, so soll jeder Mensch in seinen Nöten den Weg zu Gott suchen. Er erhört dann gewiß, und zwar immer so, daß deine Seele zu ihm hin gerettet werde. So sind wirklich das gläubige Gebet und die nach Gottes allweiser Vorsehung erfolgende Erhörung der Ebbe und Flut des Meeres vergleichbar. In die trockene, sandige Küste dringt die Flut mit stürmender Woge hinein. Aber die reich gesättigte Küste drängt die Woge wieder mit heißer Gewalt in das ewige Weltmeer hinaus. Ins leere, dürstende Herz ergießt sich Gottes Liebe, und das Herz voll heiliger Gottesliebe wächst immer tiefer in Gottes Wesen hinein.

Wie Gott dein Gebet erhören will, das mußt du seiner Weisheit überlassen. Aber du sollst auch nie daran zweifeln, daß er dich aus jeder leiblichen und seelischen Not erretten kann, wenn ihm nur von deiner Seite der Weg geebnet ist und wenns deiner Seele frommt. Denken wir an einen besonderen Fall, der die Menschen wohl am meisten zum Gebete anregt! Du bist vielleicht krank. In den langen, stillen Stunden auf deinem Lager geht dir vielerlei durch den Kopf. Lange hattest du wohl deinen Gott vergessen oder hattest nur oberflächlich, leichtfertig mit ihm geredet, so wie man eben einen gütigen Herrn zu grüßen pflegt, von dem man weiß, daß er seine Hand nicht von uns zurückziehen wird, auch wenn wir nachlässig und pflichtvergessen wären. Das alles kommt dir auf deinem Krankenlager in den Sinn. Und nun betest du zu deinem Gott: Ich erkenne deine weise Hand und Führung, du hast mein leichtsinniges Herz ergriffen und mich zur Besinnung gebracht. Vergib mir mein pflichtvergessenes Leben und nimm auch die Zuchtrute, die Krankheit mit ihren Schmerzen, von mir! Kommen solche Worte in wirklich tief empfundener Herzensnot über deine Lippen, so besteht kein Zweifel, daß Gott dich erhören wird. Er gibt Frieden und Ruhe in das vordem so weltfreudige und gottentfremdete Herz.

Und dann wirds auch mit deiner Krankheit besser werden, zunächst vielleicht mittelbar durch die friedevolle Stimmung, die dein Herz nun erfüllt. Da strömt auch das Blut wieder ruhig, kräftig und gleichmäßig durch den Körper, da werden die Krankheitsstoffe abgestoßen, und es tritt Genesung ein. Aber warum sollte Gott nicht auch unmittelbar deine Krankheit wenden können, wenn dein Herz sich bekehrt hat und er nicht eben mit deinem Leide noch einen weiteren Zweck verfolgt? Und wenn er dir die Krankheit des Leibes lassen sollte, so hat er dein Gebet gleichfalls erhört, denn er hat dir Kraft gegeben, in dem Glauben an den gewissen Besitz seiner beseligenden, ewigen Liebe das Leid zu ertragen. Wenn nur dein Herz frei und offen ist, daß die Lebensströme göttlicher Gnade sich hinein ergießen können.

So ist dem Gebete des Christen nur die eine Schranke gesetzt, daß es nicht in selbstsüchtiger Art um weltliche Dinge fleht, die zu dem heiligen Zweck unseres Lebens in gar keiner Beziehung stehen. Aber eine solche Rede verdient garnicht den Namen Gebet, weil sie nicht Gott sucht und sein ewiges Leben. „Selbstsucht entfernt sich von der Quelle des Lebens, Liebe ist immer eins mit der Unendlichkeit“ (Campbell S. 204).

Fassen wir zusammen: Das Gebet als die heiligste und wahrhaftigste Lebensäußerung der Religion ist der unmittelbare Verkehr des Menschen mit Gott. Gott steht als lebendige Persönlichkeit mitten im Weltgetriebe. Sein Wirken geht nicht auf im kausalen Weltgeschehen und ist nicht an das Kausalgesetz gebunden, sondern er vollbringt in ewiger Liebe Taten zum Besten seiner Menschenkinder. Der Mensch hat von Gott die Kraft der sittlich freien Entscheidung erhalten. So kann er im Glauben das rechte Gebet sprechen, das von Zuversicht und kindlicher Ergebung zugleich getragen ist. Sein höchster Zweck ist die Vereinigung unseres Lebens mit Gott, und jede Erhörung ist der Erreichung dieses Zieles untergeordnet.

Zwei Wunderbegriffe.

Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange.

Von Professor D. Johannes Wendland in Basel.

1.

Die Debatten der letzten Jahre über den Wunderglauben und Wunderbegriff, an denen sich Beth [1]), Herrmann [2]), Seeberg [3]), der Schreiber dieser Zeilen [4]), Hunzinger [5]), zuletzt Stange [6]) u. A. beteiligt haben, hat zu keinem einheitlichen Resultat geführt. Ja man kann fragen, ob der Eifer der Behandlung in Verhältnis zu dem Gewinn steht, der gewonnen wurde. Sofern die Selbständigkeit und Eigenart der religiösen Erfahrung durch diese Erörterungen aufs Neue geklärt ist, aber anderseits auch gezeigt ist, daß der religiöse Glaube nicht beziehungslos aller wissenschaftlichen Welterklärung gegenübersteht, wird die Behandlung der Frage nicht vergeblich gewesen sein. Der Ausgangspunkt in der ganzen Frage ist noch heute bei Schleiermacher zu finden. Dieser hat mit großer Klarheit gezeigt: wir können nicht, wie die alte Theologie es ver-

1) Die Wunder Jesu, 1905; Das Wunder, 1908 (Bibl. Zeit- u. Streitfragen II, 1 und IV, 5).

2) Offenbarung und Wunder, 1908.

3) Artikel „Wunder“ in Herzog-Haucks Real-Enzyklopädie, 3. Aufl. Bd. 21 S. 558—567; Vgl. auch „Der evang. Glaube und die Tatsachen der Heilsgeschichte“, Abhandlungen „Zur systematischen Theologie“ S. 127—156.

4) J. Wendland, der Wunderglaube im Christentum, 1910.

5) Das Wunder, 1912. — Dazu Rudolf Paulus, Zum religiösen Begriff des Wunders und der Natur, ZThK. 1914 S. 200—240.

6) Naturgesetz und Wunderglaube (Christentum und moderne Weltanschauung II), 1914.

suchte, zwei Klassen von Ereignissen unterscheiden, natürliche und übernatürliche. Denn wir können nicht zwei Arten des Wirkens Gottes von einander sondern: das gewöhnliche Wirken Gottes, kraft dessen er gemäß der Naturordnung wirkt, und das außergewöhnliche Wirken, durch das er hin und wieder über die Ordnung der Einzelursachen hinaus in die Welt eingreift. Aus einem doppelten Grunde ist dies unmöglich, aus einem wissenschaftlichen und einem religiösen. Philosophisch-wissenschaftlich läßt sich niemals eine transzendente Kausalität feststellen. Die wissenschaftliche Erklärung wird sich in keinem Falle zu der Ableitung eines Einzelereignisses aus einem übernatürlichen Eingreifen gezwungen sehen. Sie wird bei Unerklärlichem, Rätselhaftem stehen bleiben müssen, aber niemals die immanente Weltbetrachtung überschreiten können. Die religiöse Weltbetrachtung aber muß ebenso sehr das Gewöhnliche und das Außergewöhnliche, das Begriffene und das Unbegreifliche aus Gott herleiten; Gott wirkt gleichermaßen in allem. Die alte Wunderauffassung legte für die gewöhnlichen Ereignisse unwillkürlich eine deistische Trennung von Gott und Welt zu Grunde. Wer im Interesse der Lebendigkeit Gottes Wunder fordert, ist insofern auf falschem Wege, als er für die gewöhnlichen Ereignisse ein unlebendiges, unpersönliches Walten Gottes voraussetzt. An die Stelle einer Zweiteilung der Ereignisse muß die Betrachtung von zwei Gesichtspunkten aus gesetzt werden. Der religiöse Glaube darf und muß erkennen, daß Gott in allem waltet und überall in geheimnisvoller Weise seinen Willen durchführt. Sofern wir dagegen etwas wissenschaftlich begreifen, müssen wir es in Zusammenhang mit Anderem stellen und von ihm ableiten. Beide Betrachtungen müssen wir auf sämtliche Ereignisse ausdehnen. Eine beschränkt nicht die andere. Daher kann Schleiermacher sagen: „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit; jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder“ [1]. Aber die unmittelbare Beziehung einer Er-

1) Reden über die Religion 1. Aufl. S. 118, ed. Pünjer S. 115. Dazu die Anmerkung 16 zur 2. Rede. Glaubenslehre ^{2} §§ 46—47; 13—14; 34. — Es ist mir nicht ganz verständlich, wie Stange S. 74—80 in seiner Kritik de[s] Ausführungen Schleiermachers über das Wunder sagen kann: Das Wunde[r] solle nach Schleiermacher nur „die individuelle Eigenart“ eines Ereigniss[es] oder einer Lebensform, z. B. des Christentums bezeichnen. Die Hauptsach[e]

scheinung auf das Unendliche schließe doch nicht aus, daß sie nicht eine ebenso unmittelbare Beziehung auf das Endliche, auf die Natur hat.

Diese Ausführungen haben sehr stark gewirkt, auch auf die, welche sich mit Schleiermachers Lösung nicht befreunden. Das „Extrawunder" ist bedeutungslos und überflüssig geworden, wenn alles ein Wunder ist. Die modernen Apologeten des Wunders, Herrmann, Hunzinger, Stange, ebenso meine Schrift über das Wunder, stehen insofern auf Schleiermachers Schultern, als sie

---

wird bei Stange übersehen: die Beziehung einer Begebenheit auf das Unendliche oder die Fähigkeit eines Ereignisses, in Beziehung zu Gott gesetzt zu werden gibt ihr den Charakter des Wunders.

Daher trägt die Bemerkung Stanges nichts zur Kritik Schleiermachers bei, daß wir von der individuellen Eigenart einer bestimmten Form des Lebens auch ohne Rücksicht auf die Frömmigkeit reden dürfen, z. B. bei der ästhetischen und ethischen Betrachtung des Lebens (S. 77). Dies hat Schleiermacher natürlich gewußt. Ich verstehe auch nicht, wie Stange (S. 76) sagen kann: der Ausdruck Schleiermachers „von Gott gewollt" (in der 16. Anmerkung zur 2. Rede) bedeute nicht: durch Gott hervorgebracht, sondern: dem Inhalt des göttlichen Willens entsprechend. Das von Gott Gewollte ist nach Schleiermacher nicht in seinem isolierten Für-sich-sein von Gott hervorgebracht, sondern zusammen mit allem Uebrigen. Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß Schleiermacher neben den Gedanken, daß das Einzelne in seiner Besonderheit eine Offenbarung des Uebernatürlichen sein kann, eine zweite ergänzende Ausführung treten läßt. Wir stellen das Einzelne ferner in einen Zusammenhang mit allem Uebrigen. Diese doppelte Betrachtungsweise rührt, wie Stange (S. 78) ganz richtig sagt, von dem Unterschied zwischen Anschauung und Denken her. Daß dieser Gegensatz an und für sich ganz indifferent ist gegen den Gedanken der Religion, hat Schleiermacher sehr wohl gewußt. Denn sowohl die Anschauung wie das Denken kann mit dem religiösen Bewußtsein verbunden werden. Daher ergeben sich auch bei Schleiermacher zwei religiöse Aussagen. Das Individuelle offenbart uns Gott. Aber auch der ganze Naturzusammenhang steht in Abhängigkeit von Gott. Beide Betrachtungen stehen durchaus nicht in Gegensatz zu einander, wie Stange (S. 79 f.) meint, sondern ergänzen sich. Eine Beeinträchtigung der Eigenart des Gottesglaubens kommt erst dadurch zustande, daß Schleiermacher (Glaubenslehre 2. Aufl. § 46, vgl. § 34) das Bedingtsein durch den Naturzusammenhang und die Abhängigkeit von Gott gleichsetzt. In Wahrheit fallen beide nicht zusammen, sondern vertragen sich mit einander. An diesem Punkte zeigt sich, daß Schleiermachers Begriffe von Welt und Natur eine maßgebende Bedeutung für den Gottesbegriff gewinnen.

den Begriff des Wunders für das gesamte Walten Gottes gebrauchen. Dann ist aber die Folge: Die Wunderfrage verliert ihre Dringlichkeit. Sie ist im Grunde gleichgültig. Denn ob es nun besondere Ereignisse gibt, die in einer Weise wie keine andere den Namen „Wunder" verdienen, oder nicht, so muß doch die lebendige Beziehung Gottes zur Welt, sein unmittelbares Wirken im Weltleben, das man in sonderlicher Weise im Wunder fand, überall, auch im gewöhnlichen Geschehen, angenommen werden. Es liegt nicht so, daß das „Wunder" einer naturalistischen Weltbetrachtung zu Liebe gestrichen wird. Sondern alles Geschehen wird auf die Höhe gehoben, die das Wunder für einige Ereignisse behauptet. Dabei wird zugegeben werden müssen: Nicht alle Ereignisse wecken in uns in gleicher Weise das Gefühl des göttlichen Allwirkens, sondern einige Ereignisse sind hierzu besonders geeignet. Darum ist die Entstehung des „Wunderglaubens" im spezifischen Sinne und das zähe Festhalten an ihm psychologisch begreiflich. Das, was dem Menschen den stärksten Eindruck von Gottes Walten gemacht hat, wird auf eine einsame Höhe gestellt und der Analogie des sonstigen Waltens Gottes entnommen. Zwar gibt man zu, daß Gott in allem wirkt und nicht „das Eine ihm gleichsam leicht, das Andre schwer" wird. Trotzdem fühlt man das Bedürfnis, „das Sonderliche des Wunders" [1]) scharf zu pointieren. Gott soll im Wunder doch wieder andersartig wirken als sonst. Wie ist dies zähe Festhalten zu erklären? Ich glaube, aus folgendem Grunde. Wenn die Wunder als besondere Kategorie von Ereignissen aufgegeben werden, so fürchtet man, dann zeige sich, daß es gar nicht ernst gemeint war, wenn alles auf die Höhe gehoben werden sollte, die früher das singuläre Wunder gehabt hatte.

„Denn freilich wenn alles ein Wunder ist, so ist auch wieder nichts ein Wunder." So hat schon Schleiermacher [2]) den Einwurf seiner Gegner hören zu können gemeint. Nur wenn es besondere Wunder gibt, scheint die Lebendigkeit Gottes festgehalten werden zu können. Fallen diese fort, so fürchtet man, das besondre Walten Gottes in der Person Jesu wie in der sie vorbereitenden Geschichte und in dem Heilsleben der Menschen falle fort. Schließlich kapi-

---

1) Th. Kaftan braucht die angeführten Worte Neue kirchliche Zeitschrift 1915 S. 174.

2) Anm. 16 zur 2. Rede über die Religion.

tuliere dann doch die religiöse Weltbetrachtung vor der irreligiösen. Gott werde nur ein andrer Name für die Kausalität der Welt oder für die Naturordnung. Er werde nur zum Beziehungspunkt der Naturgesetze. Schließlich seien wir dann doch restlos in der Hand der Natur; die Begriffe Welt, Natur, Kausalität, triumphieren über den Gedanken Gottes. Deistische oder pantheistische Vorstellungen beeinträchtigen den christlichen Gottesglauben. Nur wenn man das Sonderliche des Wunders, zumal der biblischen Wunder festhalte, entgehe man allen gefährlichen Konsequenzen. So sei die prinzipielle Anerkennung der biblischen Wunder — wobei die historische Kritik immerhin einzelne Wunder zumal des Alten Testaments anfechten könne — ein Prüfstein, ob man Ernst mit dem Gedanken des lebendigen Gottes mache. Bei Seeberg [1]) sind diese Gedanken besonders deutlich zum Ausdruck gekommen. Sie kennzeichnen eine weit verbreitete Stimmung. Diese wird dadurch genährt, daß das Wunder sehr häufig nicht von religiösen Gedanken aus bestritten ist, sondern von einer Stimmung und Weltanschauung aus, für die die Welt und ihre Kausalität, Ordnung und Gesetzlichkeit das letzte, abschließende Wirkliche war. So hat man alle Versicherungen, der religiöse Glaube solle in seiner Lebendigkeit festgehalten werden und der besonderen Bedeutung der biblischen Religion solle kein Abbruch geschehen, für nicht ernsthaft gehalten. Ohne die besondre Wunderkausalität in der biblischen Religion falle doch alles dahin. Man gibt den Vertretern dieser Auffassung zu, ihre persönliche Frömmigkeit bleibe in allen Ehren. In Wahrheit aber opferten sie Vorurteilen, die einer naturalistischen oder pantheistischen Weltauffassung entsprechen, wesentliche Bestandteile des Christentums.

Diese Situation herrscht noch heute. Die Vertreter des Glaubens an Wunder im allgemeinen (Schleiermacherschen) Sinne betonen mit Nachdruck, daß ihnen das lebendige persönliche Wirken Gottes in der Weltregierung, die Realität des Verkehrs Gottes mit den Menschen in prophetischer Begeisterung wie im gewöhnlichen Gebetsverkehr, die Bekehrung des Menschen durch Gottes Geist Tatsachen sind, die im Mittelpunkt ihres Glaubens stehen. Alles Walten Gottes hat ihnen den Charakter des Wunders, sofern es geheimnis-

1) Zur systematischen Theologie, 1909, S. 135; auch schon: Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1903, S. 315.

voll ist, und sofern nicht die Welt, Natur oder ihre Ordnung die letzte Wirklichkeit ist, mit der wir es zu tun haben, sondern Gottes überweltlicher Wille. Trotzdem steigt auf Seiten der Gegner immer wieder der Verdacht auf, diese höchsten Realitäten des Glaubens kämen nicht zu der ihnen gebührenden Geltung, wenn nicht die biblischen Wunder in ihrer von allem sonstigen Vorsehungswalten unterschiedenen Art festgehalten werden.

Es fragt sich, ob hier die Grenze der Verständigung erreicht ist und ob überhaupt noch mehr als dies schon bisher geschehen ist, die Sachlage geklärt werden kann. Herrmanns Schrift über „Offenbarung und Wunder" 1908 hat darum besonderen Eindruck gemacht, weil er den religiösen Glauben, der in der Behauptung des Wunders kulminiert, in ungebrochener Kraft zum Ausdruck brachte und ihn in seiner Schroffheit bestehen ließ, ohne ihn irgendwie zu Gunsten des Gedankens des gesetzmäßigen Zusammenhanges der Wirklichkeit einzuschränken. Hier mußte jeder sehen, daß der religiöse Glaube nicht gewillt ist, vor Philosophie oder Wissenschaft zu kapitulieren oder nur insoweit Geltung zu beanspruchen, als diese es gestatten. Herrmann nahm lieber den Widerspruch zwischen den Gedanken der Wissenschaft und denen des Glaubens in Kauf, als daß er dem Glauben irgend etwas vergeben hätte. Der richtige Gedanke, daß der religiöse Glaube aus eigenartiger Wurzel komme, nicht aus wissenschaftlicher Erforschung der Welt hervorgehe, wurde hier zu der Konsequenz erhoben, daß Gedanken des Glaubens und Gedanken der Wissenschaft in unlösbarem Konflikt mit einander stehen und doch beide gleich gültig sein sollen. Die Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis sei die, daß die Dinge in einem gesetzmäßigen Zusammenhange stehen. Dagegen behaupte der religiöse Glaube, wenn er Gottes lebendiges Walten in einzelnen Ereignissen wahrnehme, daß diese Vorgänge dem gesetzmäßigen Zusammenhange der Natur entnommen seien (S. 31 ff.) [1]). Dieser sich ausschließende Gegensatz wurde aber nicht festgestellt, um auf Grund dessen die Sonderkausalität der biblischen Wunder zu konstatieren; sondern in jedem einzelnen Ereignis, in dem Gottes Walten gespürt wird, soll dieser Gegensatz vorhanden

---

1) Zur Kritik Herrmanns haben sich in der Hauptsache einstimmig geäußert: Steinmann, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1910 S. 97 ff.; meine Schrift über den Wunderglauben im Christentum 1910 S. 51—57; Stange, Naturgesetz und Wunder 1914 S. 4—7.

sein. Das Wunder wurde von Herrmann auf das gesamte Walten Gottes ausgedehnt. Die biblischen Wunder sind ihm nicht ein besonderes Gebiet, das anders zu beurteilen wäre.

Bei Seeberg [1]) finden wir denselben Ausgangspunkt. Er geht nicht von singulären Ereignissen aus, um den Wunderbegriff festzustellen, sondern die Grundlage des Wunderglaubens ist ihm das gegenwärtige Erlebnis Gottes. Der Christ gewinnt durch die Verkündigung des Evangeliums einen neuen Lebensinhalt. „Dies Beieinandersein von göttlicher Wirkung und natürlichem Geschehen ist an jeder Art des Wunders als Hauptmerkmal wahrzunehmen." (S. 562.) Ebenso sind wunderbare Erlebnisse im Leben der Menschen, bei denen im einzelnen alles natürlich zugegangen sein kann, Wunder zu nennen. Man kann nun aus diesen Sätzen Seebergs folgern: Nach dieser Analogie müssen sämtliche Wunder verstanden werden, es sind innere Erlebnisse oder äußere Ereignisse, durch die Gott zu uns spricht, gleichviel ob wir sie ganz erklären können oder nicht. Sobald aber Seeberg auf die biblischen Wunder zu reden kommt, spricht er aus einem ganz anderen Ton. Er fühlt sich verpflichtet, eine besondere Rubrik für sie festzustellen. Der eigentliche Grund hierfür ist der. Wenn die biblischen Wunder nach Analogie heute erlebter Führungen und Fügungen zu verstehen wären, so würden die biblischen Berichterstatter oftmals das Wunderbare übertrieben oder vergröbert haben. Diese Annahme aber widerstreitet der Pietät, die Seeberg den biblischen Berichten schuldet. Er kann nicht annehmen, daß die Apostel mit so blöden Augen die Wirklichkeit angeschaut hätten, daß sie die Wunder aus der Analogie des sonstigen Geschehens herausgehoben hätten. Auch scheinen ihm die Wunder einen so integrierenden Bestandteil der biblischen Geschichte zu bilden daß ihm hier eine Scheidung zwischen Form und Inhalt der Wunderberichte den Glauben selbst unsicher machen würde. Denn unser Glaube wird durch die biblische Verkündigung einschließlich der Wunderberichte geweckt und genährt. Daher würde der Glaube selbst unsicher werden, wenn wir von den Wundern alles ausscheiden müßten, worin sie über die Analogie des heutigen religiösen Erlebens hinausgehen. Also ist es Seebergs Meinung: Wunder, wie sie in der Bibel berichtet sind, geschehen heute nicht. Wir brauchen derartige Wunder auch heute nicht. Unsere Bedürf-

1) Artikel „Wunder" in Herzogs Realenzyklopädie Bd. 21³ S. 558—567.

nisse sind andre. Aber weil unser Glaube durch die Bibel geweckt ist, können wir nicht derartige Scheidungen in ihr vornehmen. Die religiöse Autorität der biblischen Schriftsteller deckt auch die Autorität ihrer Weltanschauung, jedenfalls ihrer Vorstellung über Wunder. Lieber greift Seeberg daher bei der Verteidigung der Sonderart der biblischen Wunder zu einer recht fragwürdigen Betrachtung. Weil die Menschen der Antike eine andre Vorstellung von Wundern hatten als wir, kam Gott ihrem Bedürfnis nach einer andersartigen, augenfälligeren Kundgebung entgegen und wirkte solche Wunder, wie er sie später nicht mehr tat. Weil die Menschen heute nicht mehr an derartige Wunder glauben, bedürfen sie sie nicht mehr, Gott wirkt daher heute anders als einst. Stange [1]) hat mit Recht geltend gemacht, daß eine Anpassung Gottes an zeitgeschichtlich bedingte, irrtümliche Vorstellungen der Menschen unmöglich ist. Diese Auffassung führe zu der andern, daß die Menschen vielmehr von Gottes Walten sich falsche Vorstellungen gemacht haben. Somit klaffen Seebergs Ausführungen auseinander. Der Ausgangspunkt ist der Schleiermachersche. Es gelingt aber Seeberg nicht, von da aus eine besondre Stellung der biblischen Wunder zu begründen.

Hunzinger geht in seiner Schrift über „Das Wunder" (1912) ebenso wie Schleiermacher, Herrmann, Seeberg, von dem gegenwärtig zu erlebenden Wunder aus. Nicht einzelne Taten Gottes sind als „Wunder" herauszuheben, sondern das gesamte erlösende Wirken Gottes sei als Wunder zu erfassen. Was das Wunder erst zum Wunder macht, sei „nicht die Wunderlichkeit des äußeren Vorganges, sondern die Fähigkeit gewisser Wirkungen, Glauben zu erzeugen" (S. 44). In der Heilsoffenbarung, im Glauben an Gottes persönliche Vorsehung und im Gebetsverkehr mit Gott haben wir die großen in der Gegenwart zu erlebenden Wunder. Es sei falsch, wenn die alttheologische Theorie das Wunder im Grunde auf die Heilsgeschichte beschränken möchte (S. 61).

Hunzinger führt weiter an: Wunderbare Fügungen haben für den frommen Menschen die Bedeutung des Wunders, wenn er das Walten Gottes darin sieht, auch wenn der Naturforscher und Psychologe bei der Betrachtung solcher Ereignisse zu sagen genötigt wäre, „daß alles . . . ganz natürlich zugegangen sei. Für die Wissenschaft würden die Wunder darin gewiß nicht exi-

1) Naturgesetz und Wunder S. 48—50; vgl. S. 64—71.

stieren" (S. 109). Hieraus kann man nun schließen, daß nach dieser Analogie sämtliche Wunder, auch die biblischen, zu beurteilen sind. Im einzelnen dürfte auch bei ihnen alles natürlich zugegangen sein. Das Extra-Wunder, das aus dieser Analogie herausfällt, wird religiös bedeutungslos und wissenschaftlich zweifelhaft. Die Ausdehnung des Wunderbegriffs auf das gesamte Walten Gottes und die Betonung der gegenwärtig zu erlebenden Wunder führt zur Entwertung, wenn nicht Aufhebung der einzelnen, seltenen Wunder, die heute nicht mehr geschehen. Hunzinger dagegen schließt entgegengesetzt: Wenn bei wunderbaren Fügungen der lebendige Gott wirksam ist, so sind alle Wunder, „auch die unerhörtesten" wie die Stillung des Sturms durch Jesu Wort (S. 109 f.), von der Möglichkeit des Geschehens nicht auszuschließen. Die lebendige Empfindung, wie wunderbar das Walten Gottes innerhalb des natürlichen und gewöhnlichen Lebens zu erfahren ist, soll dazu hinüberführen, daß das Walten Gottes in einer noch gesteigerten, außerordentlichen Form keine Schwierigkeiten mehr bietet. Das Gemeinsame ist stets der lebendige Gott und die Erfahrung seines Waltens. Aber gerade dieser Uebergang, über den uns Hunzingers Darstellung möglichst leicht und schnell hinwegführen möchte, birgt die theologische Schwierigkeit in sich. Gewiß wird der nicht reflektierende Gläubige diesen Weg mit Hunzinger bereitwillig gehen. Aber sobald sich die Reflexion einstellt, fragen wir uns, ob wir nicht gar zu schnell und voreilig diesen Weg gegangen sind.

2.

Wenden wir uns nun zu der durch Scharfsinn besonders ausgezeichneten Schrift von Stange, so finden wir denselben Ausgangspunkt wie bei Schleiermacher, Herrmann, Hunzinger, Seeberg, aber ebenso den Versuch, von dem allgemeinen Wunderbegriff aus zu dem zweiten, speziellen Begriff eines Extrawunders zu gelangen. Die Grundlage ist der allgemeine Wunderbegriff: Wunder ist jede Tat Gottes, sofern die Motive des göttlichen Wirkens in ihr kund werden. „Es macht keinen wesentlichen Unterschied aus, ob das Walten der göttlichen Vorsehung sich des Zusammenhanges der natürlichen Ordnung der Dinge bedient oder aber in besonderen Ereignissen über den Rahmen des Naturzusammenhanges übergreift" (S. 21). Diese Unterscheidung kommt immer erst in zweiter Linie in Betracht. Stange teilt näm-

lich die Wunder in vier Arten ein, die sich in zwei Kategorien einordnen lassen, zuerst Wunder der Schöpfung und der Vorsehung, sodann Wunder der Heilsgeschichte und der Gebetserhörung. Die ersten treten nach ihm in keinen Konflikt mit dem Naturbegriff. Die Schöpfung begründet ja die Naturordnung. Ebenso braucht auch das Vorsehungswalten nicht den Begriff der Naturordnung aufzuheben, denn auch das alltägliche Geschehen kann den Eindruck wecken, daß Gott seine persönlichen Absichten in der Welt zum Heil der Menschen durchführt (S. 13). Ja Stange hatte diese erste Kategorie der Wunder in seiner Schrift über „das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie" S. 9 ff. so stark betont, daß man meinen konnte, es sollte damit eine abschließende Definition des Wunders gegeben werden. Stange sagt dort, „daß der biblische Wunderbegriff sich nicht bloß auf einzelne singuläre Ereignisse bezieht, sondern für das gesamte göttliche Wirken charakteristisch ist" (Frömmigkeitsideal S. 9). Dieser grundlegende Wunderbegriff ist somit auch bei Stange der Schleiermachersche. Jedoch genügt ihm dieser nicht. Er meint, man müsse mehrere Arten von Wundern unterscheiden. Nicht die Wunder der Schöpfung und Vorsehung, wohl aber die Wunder der Bibel und der Gebetserhörung behaupten ein Geschehen, das über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausgreift. Daher stellt Stange einen zweiten Wunderbegriff auf, den er neben den ersten stellt: Wunder sind „einzelne Ereignisse, die sich ganz offenkundig von allem übrigen Geschehen in der Welt unterscheiden" (S. 14). Er nennt sie auch Naturwunder und betont, daß sie „rein objektiv", „auch abgesehen von der religiösen Deutung eine wesentlich andersartige Beschaffenheit haben als alle übrigen Ereignisse in der Welt" (S. 14).

Es wird sich somit auch bei Stange fragen, ob die Sonderart der biblischen Wunder und der Wunder der Gebetserhörung genügend von ihm begründet ist, ob der Uebergang von dem ersten Wunderbegriff zum zweiten notwendig ist. Wenn alles Geschehen uns die Art des Wirkens Gottes offenbart, wozu braucht es dann noch besondere Ereignisse, die aus dem Rahmen des gewöhnlichen Geschehens hinausgehen? Ist insbesondere der Unterschied zwischen dem Walten Gottes in der Vorsehung und in der Heilsgeschichte so groß, daß darauf ein solcher Unterschied basiert werden kann?

Stange lehnt wie viele Andere den Begriff der Durchbrechung der Naturgesetze als einen unmöglichen ab, einmal aus einem reli-

giösen Grunde, sodann aus einem philosophischen. Für den christlichen Glauben kommt bei dem Schöpfungs- und Vorsehungswunder keine Durchbrechung der Natur in Betracht. Also dürfe man nicht von diesem Begriff ausgehen. Philosophisch aber läßt sich zeigen, daß der Begriff Durchbrechung der Naturgesetze nur möglich ist bei einer bestimmten Auffassung des Wesens der Natur. Nicht bei der naiven Auffassung der Natur als Inbegriffs qualitativ verschiedener Kräfte. Solange dieser Begriff herrscht, macht es keine Schwierigkeit anzunehmen, daß die göttliche Kausalität als eine höhere Kraft in Wechselwirkung mit den natürlichen Kräften tritt und sie gelegentlich überbietet. Erst wenn von allen qualitativ verschiedenen Kräften abgesehen wird und die Natur als ein geschlossenes System gleichartiger Ursachen aufgefaßt wird, tritt ein ausschließender Gegensatz zwischen dem Wunder und der Idee der in sich geschlossenen Weltgesetzlichkeit auf. Die idealistische Kritik löst aber den mechanistischen Naturbegriff wieder auf. Denn es ist uns unmöglich, ein zusammenfassendes System von Naturgesetzen zu erreichen. Wenn wir trotzdem die Idee der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens festhalten, so liegt der Grund darin, „daß die Wirklichkeit, die wir als Natur bezeichnen, nicht außerhalb des Rahmens unseres Bewußtseins liegt; die Gesetzmäßigkeit des Geschehens muß auf die Gesetzmäßigkeit des Erkennens zurückgeführt werden“ (S. 30). „Die Natur ist alsdann nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur die durch den Verstand erreichbare Wirklichkeit“ (S. 31). Dieser Naturbegriff ist zu subjektivistisch gefärbt. Ich selbst würde mehr realistisch sagen: Unser Verstand würde sich gar nicht dazu aufgefordert fühlen, die Wirklichkeit in eine naturgesetzliche Ordnung einzufügen, wenn nicht die Natur in ihrer Konstanz und Regelmäßigkeit uns dazu zwänge, den Begriff eines durchgängigen, ausnahmslosen Gesetzes zu bilden. Aber in der Hauptsache stimme ich mit Stange überein: Wir müssen den Begriff des Naturgesetzes bilden. Jedes Naturgesetz ist undurchbrechlich. Aber die naturgesetzlich begriffene Welt ist nur eine Seite der Wirklichkeit. Das Einzelne, Konkrete, das die sinnliche Anschauung uns enthüllt, geht nicht mit allem Besonderen, was sie enthält, in die naturgesetzliche Betrachtung ein (S. 31).

Diese ganze Darlegung hat für Stange aber nicht eine abschließende Bedeutung. Es ist nur etwas wie eine vorläufige Erörterung. Das abschließende Verständnis des Wunderglaubens

soll gar nicht durch eine Erörterung des Naturbegriffs erreicht werden können. Tatsächlich weist diese vorläufige Erörterung in die Richtung des Schleiermacherschen Wunderbegriffs hin, wie denn überhaupt viele Ausführungen der ersten 3 Kapitel des Stangeschen Buchs im Grunde den allgemeinen Wunderbegriff verteidigen. Erst das 5. Kapitel sucht darüber hinauszukommen. Die Konsequenz der eben gegebenen Ausführung Stanges ist die: Jedes als Wunder betrachtete Ereignis muß eine Seite haben, nach der es innerhalb der Naturgesetze steht. Denn wenn die Natur die durch den Verstand erreichbare Wirklichkeit ist, so muß jedes Ereignis, auch das Wunder eine Seite haben, nach der es sich dem Verstandeserkennen darbietet. Dies Verstandeserkennen wird nicht irgendwie in Frage gestellt. Es wird nur bestritten, daß es die Wirklichkeit erschöpft. Dieselbe Wirklichkeit, die der Verstand naturgesetzlich ordnet, bietet sich dem religiösen Verständnis als Tat Gottes dar. Das ist genau der Wunderbegriff Schleiermachers. „Das Verhältnis, in dem die religiöse Erfahrung zum naturgesetzlichen Erkennen steht, ist von ganz ähnlicher Art wie das Verhältnis, in dem die sinnliche Anschauung zum naturgesetzlichen Erkennen steht. In beiden Fällen haben wir es mit einer Schranke zu tun, welche dem naturgesetzlichem Erkennen sich aufrichtet, ohne doch die Geltung des naturgesetzlichen Erkennens in Frage zu ziehen" (S. 32).

Wenn eine Durchbrechung der Naturgesetze nicht stattfindet, so folgt meines Erachtens daraus, daß bestimmte Arten von Wundern, wie sie die Ueberlieferung, auch der Bibel, bietet, nicht tatsächlich gewesen sind. Denn wie sollte ohne eine Durchbrechung der Gesetze Verwandlung von Wasser in Wein, Wandeln auf dem Wasser und ähnliches möglich sein? Die Theorie eines beschleunigten Naturprozesses und ähnliche Versuche, diese Wunder halb rational begreiflich zu machen, lehnt Stange mit Recht ab und bezeichnet sie wie ich als ein „ausgeklügeltes Kunstprodukt" (S. 47). Trotzdem will Stange nicht die Analogien unsrer heutigen religiösen Erfahrung zur Beurteilung der biblischen Wunder heranziehn (S. 101). Somit enthält die Stangesche Darlegung, soweit ich sie bis jetzt dargestellt habe, eigentlich nur die treffende Polemik gegen die Auffassung, als ob das Verständnis der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt „Naturgesetz" ein erschöpfendes sei. Der religiöse Glaube erschließt uns eine andere übergeordnete Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Tat Gottes. Die Be-

streiter des Wunders haben häufig den Naturbegriff für den Gottesbegriff bestimmend sein lassen, am deutlichsten Spinoza, wenn er Gott den Inbegriff der Weltgesetzlichkeit sein läßt. Aber auch bei Biedermann und zuweilen bei Schleiermacher ist der Welt- und Naturbegriff zum Maßstab des Gottesbegriffs geworden. Der Begriff des Wunders bringt es am deutlichsten zum Ausdruck, daß der religiöse Glaube uns eine Seite der Wirklichkeit erschließt, die von dem Gesichtspunkt „Naturgesetz" nicht erfaßt werden kann. Die Bestreitung der Wunders kann tatsächlich zu der Auffassung führen, als ob das wahre, objektive Verständnis der Welt nur durch das Naturgesetz erreicht werden kann, der religiöse Glaube aber eine rein subjektive Betrachtung sei, die für die objektive Welterforschung völlig ausscheiden müsse. Dem gegenüber sucht Stange festzustellen, daß der Wunderglaube nicht bloß subjektiv berechtigt ist sondern eine, freilich nur dem religiösen Glauben zugängliche Realität behauptet, einen objektiven Tatbestand von Ereignissen, die oberhalb der Natur liegen.

Es genügt nun aber Stange nicht, das Wunder darin zu sehen, daß wir dieselben Ereignisse, die wir in den natürlichen Zusammenhang stellen, auch religiös als gottgewollt und gottgewirkt, als Glauben weckend, somit als religiös bedeutsam beurteilen. Dies wäre nach ihm auch nur eine subjektive Betrachtung. Und wenn Vertreter dieser Anschauung versichern, diese subjektive Betrachtung des Glaubens führe zur Anerkennung einer transzendenten Realität, weil der Glaube stets von der Wirklichkeit Gottes lebt, so genügt diese Realität Stange nicht (S. 64). Er macht geltend: „In dem Begriff des Wunders liegt unter allen Umständen eine Beziehung auf den Begriff der Natur" (S. 64). Diese Beziehung aber werde verdunkelt, wenn man lediglich von der subjektiven Bedeutung des Ereignisses ausgeht. Ganz anders hieß es auf S. 21 f., wo Stange von dem allgemeinen Wunderbegriff sprach: „Das fromme Bewußtsein hat weder die Tendenz, dem Begriff der Natur sich anzupassen, noch auch, zu ihm in Gegensatz zu treten. Der Umstand vielmehr, daß sowohl das eine als auch das andere der Fall sein kann, beweist, daß der Gedanke der Natur als gleichgültig empfunden wird." Bei dem Vorsehungswunder soll der Gedanke der Natur nebensächlich sein. Sobald aber nach dieser Analogie das Wunder überhaupt verstanden wird, protestiert Stange energisch. Er wendet sich gegen Herrmann, wenn dieser Offenbarung und Wun-

der, religiöses Erlebnis und Wunder gleichsetzt (S. 58). Ebenso polemisiert er gegen Seeberg und Hunzinger, wenn diese die erneuernde Wirkung, die das Evangelium auf das Menschenherz übt, ein Wunder nennen (S. 59 ff.). Kurz überall wo der erste, religiöse Wunderbegriff auftritt mit der Tendenz, sich als abschließendes Verständnis der Frage darzubieten, sucht Stange den zweiten Wunderbegriff zu verteidigen. Es fragt sich aber, ob es möglich ist, einen so fundamentalen Unterschied zwischen dem Vorsehungsglauben und dem durch die Heilsgeschichte geweckten Glauben festzustellen, wie es Stange will, wenn für den ersteren kein Konflikt mit der Natur entstehen soll, während der zweite das Naturwunder notwendig behaupten soll.

Stange verteidigt das Wunder im zweiten Sinne, das heilsgeschichtliche Wunder, das über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausführen soll, nicht mit irgendwelcher naturphilosophischen Erörterung. Dadurch unterscheidet er sich von allen andern Apologeten, daß die rein philosophische Erörterung nach ihm nicht zum Ziele führt. Gründe, die in der Eigenart des religiösen Glaubens liegen, sollen uns zu der Annahme des Wunders (im zweiten Sinne) führen. Und zwar behauptet Stange, daß wir ohne die heilsgeschichtlichen Wunder keine Kenntnis von den Bestimmungsgründen des göttlichen Tuns hätten (S. 89 ff.). Es fragt sich aber, ob wir wirklich nur durch die Wunder (im zweiten Sinne) eine Kenntnis der Motive des Willens Gottes gewinnen können. Stange wechselt mit den Ausdrücken „Heilsgeschichte" und „Wunder der Heilsgeschichte" ab, als ob beide gleich bedeutend wären. Und doch gewinnen wir die Motive des göttlichen Wirkens nicht bloß aus den Wundern. Sondern z. B. die babylonische Gefangenschaft und die Rückführung aus ihr, bei der kein „Wunder" berichtet wird, hat dem Volk Israel die stärkste Anschauung von Gottes Gerechtigkeit und Liebe gegeben. Ebenso ist in dem Verhalten Jesu die Vereinigung sittlicher Strenge und suchender Liebe der größte Anschauungsunterricht für die Motive Gottes. Ich leugne nicht im geringsten, daß die Heilsgeschichte voll wunderbarer Fügungen und Führungen gewesen ist. Aber wir kommen damit nur zu dem ersten, allgemeinen Wunderbegriff, nicht zu dem zweiten.

Ich kann überhaupt nicht verstehen, welcher inhaltliche Unterschied zwischen dem Glauben an Gottes Vorsehung und dem Glauben an Gottes in der Heilsgeschichte vorhandene Leitung sein

soll. Die Maßstäbe des Waltens Gottes sind in beiden dieselben. Immer handelt es sich um eine machtvolle Durchführung des Willens Gottes, das eine Mal an dem Einzelnen, das andre Mal an der Menschheit. Vom Vorsehungsglauben sagt Stange auf S. 22: „Von christlichem Vorsehungsglauben kann nur dann die Rede sein, wenn der Wille Gottes sich nicht hinter einer gesetzmäßigen Ordnung verbirgt, sondern in der freien Beherrschung des Augenblicks als ein lebendiger Wille sich erweist, und wenn zugleich in der Fürsorge für den Einzelnen der persönliche Charakter des göttlichen Willens sich offenbart." Die göttliche Vorsehung kann sich in den alltäglichen Begebenheiten vollziehen. „An den Ereignissen selbst ist nichts, was ihnen einen wunderbaren Charakter gibt" (S. 13). Dasselbe ist meines Erachtens auch auf die Heilsgeschichte anzuwenden. Ereignisse, wie sie sonst auch in der Geschichte vorkommen, Kriege, Volkszerstörung und Neugründung gewinnen eine Bedeutung für das religiöse Leben des israelitischen Volks, so daß die Beweggründe des göttlichen Willens, die Motive der Leitung der Geschichte an ihnen offenbar werden. Die Ausführungen des 5. Kapitels scheinen mir der schwächste Punkt in Stanges scharfsinnigem Buch zu sein. Während nach S. 22 aus dem Vorsehungswalten Gottes die Motive seines Willens deutlich werden, wird im 5. Kapitel die Bedeutung der Vorsehung Gottes möglichst herabgedrückt. Sie soll uns (S. 88) „gleichsam nur von außen her" das Wirken des göttlichen Willens zeigen. Die Vorsehung Gottes soll „lediglich als das Prinzip der Ordnung in der Welt" (S. 89) in Betracht kommen. Wir sollen gegen Deismus und Pantheismus wehrlos sein, wenn wir von den Wundern der Heilsgeschichte absehen, denn nur aus ihnen können wir die Motive des Willens Gottes ermessen (S. 93). Dies sucht Stange durch folgende Konstruktion zu erweisen. Er fragt: „Wie können wir von den eigentlichen und letzten Absichten, die Gott in der Welt verfolgt, eine Kenntnis gewinnen?" Die Antwort ist: Nur durch eine eigentümliche Wirksamkeit Gottes in der Welt, die in den Wundern der Heilsgeschichte sinnlich in die Erscheinung tritt (S. 96 f.). Um dies zu beweisen, geht Stange wie in seiner Einleitung in die Ethik (II. S. 173 ff.) auf einen Unterschied im menschlichen Willen ein. Der Wille kommt entweder in Betracht, sofern er in einer bestimmten zweckmäßigen Ordnung handelt; andrerseits kommt er nach seinen inneren Beweggründen in Be-

tracht. Die letzteren sind uns nicht sicher erkennbar, wenn wir die Handlungen des Menschen nur von außen anschauen; sie werden uns deutlich, sobald wir durch Worte eine ausdrückliche Kunde von ihren Absichten gewinnen. Nach dieser Analogie sollen wir auch beim Wirken Gottes das Tun Gottes allgemein als ein vernünftiges und zweckmäßiges erfassen, wenn wir es in der Schöpfung und Vorsehung von außen betrachten. Die inneren Motive aber, die eigentlich letzten Absichten Gottes mit der Welt sollen wir nur dadurch kennen, daß es ein eigentümliches Wirken Gottes in der Welt gibt, das sich von dem sonstigen Geschehen abhebt, eben die Wunder der Heilsgeschichte. Ich kann mir nicht verhehlen, daß diese Konstruktion überaus künstlich ist. Die Wunder der Heilsgeschichte sollen ein Kommentar zu dem Wirken Gottes sein und erst die innersten Motive desselben uns verständlich machen. In Wahrheit aber führt uns die Analogie der Mitteilung der Menschen auf den Gedanken der Offenbarung oder Inspiration. Nur da, wo Menschen, von Gott erleuchtet, tiefer in Gottes Heilsgedanken eingedrungen sind, vermögen sie die letzten Absichten Gottes zu verstehen, so die Propheten (vgl. Amos 3 7), so Jesus (Matth. 11 27). Damit kommen wir aber wieder nicht auf das Wunder, wie Stange es verteidigen will, sondern auf das Wunder als Offenbarung und religiöses Erlebnis, das Stange nicht genügt.

Wir finden auf S. 104 noch eine andre Beweisführung. Wenn wir auch in den Ideen von Gottes Heiligkeit und Liebe die höchsten Gedanken haben, die von Menschen gedacht werden können, erwachsen doch in uns Zweifel, ob diese Ideen nicht bloße Phantasiegebilde sind. Diesen Zweifeln gegenüber stehen die biblischen Wunder als Zeugnis dafür da, daß Gott wirklich so mit den Menschen verkehrt, wie es diesen Ideen entspricht. Auch hier glaube ich, daß die objektive Realität der Heiligkeit und Liebe Gottes nicht an den „Wundern" (im zweiten Sinne) kund wird, sondern daran, daß Gottes Strafgericht wie seine suchende Liebe an geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart offenbar wird, selbst wenn das Einzelne dabei nichts weniger als wunderbar ist. Wenn wir die Macht ansehen, die der christliche Glaube in der Geschichte der Mission, in Werken der christlichen Liebestätigkeit, in hervorragenden christlichen Charakteren über eine widerstrebende Welt gewonnen hat, gewinnt der eigene, oft so schwache Glaube eine mächtige Stütze. Die Wirkungen des Geistes Christi in der Geschichte

sind jene größeren Werke, auf die schon Joh 14 12 hingewiesen ist. Damit gelangen wir auch zur Würdigung des Gesichtspunktes, der von Stange mit Recht als wichtig betrachtet wird. Gottes Wirksamkeit soll nicht bloß im Innern des Menschen, nicht bloß in seinem geistigen Leben hervortreten, sondern auch in der sinnlichen Anschauung, die für uns Menschen stets das unmittelbare Kennzeichen der Realität ist. Ist dies vielleicht für Stange der tiefste Grund seines Verlangens nach einer Bekundung Gottes, die „ganz offenkundig", „auch abgesehen von der religiösen Deutung" (S. 14) im sinnlich sichtbaren Leben hervortreten soll? Daß Gott auch im sinnlich sichtbaren Leben wirksam ist, wird man aber nicht nur dann sagen können, wenn einzelne Ereignisse aus dem Naturzusammenhange heraustreten, sondern wenn der ganze Naturzusammenhang und Geschichtszusammenhang Gottes Absichten dient, die bald stärker hervortreten, bald sich verbergen.

Somit hat Stange die Wunder nicht in dem Sinne verteidigt, wie er sie verteidigen wollte. Er hat zwar mit Recht gezeigt, daß der Naturbegriff nicht geeignet ist, einen abschließenden Maßstab für das Geschehen zu bilden, daß daher der Naturbegriff nicht den Gottesbegriff bestimmen darf. Er behauptet mit Recht, daß der Schöpfungsgedanke nicht ein vollständiger Ausdruck des Willens Gottes ist. Zwischen Schöpfung und Heilsgeschichte ist derselbe Unterschied wie zwischen Natur und Geschichte. Wie wir die Motive des menschlichen Handelns aus seinen Taten und Worten entnehmen, so werden uns die Motive des Wirkens Gottes aus der Geschichte deutlich, sofern religiöse Persönlichkeiten die Taten Gottes deuten. Gott spricht durch Worte und Taten, die den Charakter des Wunders im ersten, aber nicht notwendig im zweiten Sinne des Wortes haben.

Stange geht dann ferner auf die Frage nach der Wirklichkeit der einzelnen Wunder ein. Er will ebensowenig wie Seeberg durch seine Theorie die biblischen Wunder in Bausch und Bogen gerechtfertigt haben. Die historische Kritik müsse stets angewendet werden. Aber er will sie nicht nach Analogie von religiösen Führungen und Fügungen verstehen, wie sie auch heute erlebt werden (S. 101). Und doch fordern viele Wundererzählungen wie die Wunder des Wüstendurchzuges geradezu dazu auf, sie als Ereignisse zu deuten, die nicht aller Analogien entbehren, aber im Zusammenhange der Geschichte religiöse Bedeutung für das Volk

gewinnen. Ebenso fordern die Heilungswunder dazu auf, nach Analogien in aller sonstigen Geschichte zu suchen. Daher scheinen mir auch die Analogien der biblischen Wunder in andern Religionen weitaus bedeutsamer zu sein, als sie bei Stange erscheinen. Ferner kommen die Analogien der in der christlichen Legende berichteten Wunder, auf die Stange mit keinem Worte eingeht, sehr stark in Betracht. Stange meint, es liege ein fundamentaler Unterschied zwischen den biblischen und den heidnischen Wundern vor. Das heidnische Gottesbewußtsein habe partikularen Charakter. Nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur ein Teil derselben werde unter religiöse Beleuchtung gestellt. Ein anderer Teil sei religiös indifferent. Daher entstehe das Bedürfnis, einzelne besondre Vorgänge, Wunder, auszusondern, in denen die Wirklichkeit Gottes sich dokumentiert (S. 18). Für die biblische Religion bestehe das Bedürfnis nicht, durch einzelne singuläre Ereignisse die Existenz Gottes zu erweisen. Die Wunder hätten hier die Bedeutung, die Art des göttlichen Wirkens deutlich zu machen. Hiergegen ist zu bemerken: Was das Heidentum betrifft, so ist auch im Polytheismus kein Gebiet der Natur oder des Lebens prinzipiell der religiösen Durchleuchtung entzogen. Denn in jedem Augenblick kann eine neue Gottheit sich offenbaren. Ich verstehe den Satz nicht: „Insofern entsteht auf dem Boden der heidnischen Frömmigkeit die Vorstellung von der Natur als einer für sich bestehenden Größe" (S. 18). Die Natur ist ja voll der Gottheiten, die in Sonne und Regen, in der Fruchtbarkeit des Ackers und in den Krankheiten wie in der Genesung des Menschen wirken. Vollends der indische wie der stoische Pantheismus lassen die Vorstellung nicht zu, „daß es im Zusammenhang des empirischen Bewußtseins auch eine Sphäre gibt, welche in religiöser Beziehung indifferent ist" (S. 18).

Auf biblischem Boden hat der Wundergedanke dieselbe Bedeutung wie auf heidnischem Boden. Das Wunder soll in unzweideutiger Weise die Tatsache, nicht bloß die Art des Wirkens Gottes klar machen. Denn wenn auch im israelitischen und christlichen Glauben alles Geschehen das Walten Gottes offenbart, so so sind doch nicht alle Ereignisse in gleicher Weise geeignet, das Wirken Gottes kundzutun. Vieles Geschehen verbirgt uns eher das Walten Gottes. Daraus entsteht das sehnsüchtige Verlangen, daß Gott in besondrer unzweideutiger Weise sich offenbare, also

ein Wunder tue. Erzählungen wie Exodus 4 1—9, Judicum 6 36—40, 1. Regum 18, 38 haben schwerlich eine andre Bedeutung als die, daß durch ein offenkundiges Wunder die Tatsache einer göttlichen Manifestation beglaubigt werden soll. Auch das „ganz offenkundig“ bei Stange (S. 14) weist darauf hin, daß er dasselbe Bedürfnis hat, daß an einzelnen Ereignissen die Tatsache, daß Gott wirkt, in unzweideutiger Weise hervortritt. Gott scheint für gewöhnlich wie hinter dem Vorhang zu stehen. Im Wunder soll er „ganz offenkundig“ vor uns hintreten. Die Aehnlichkeit einzelner Wundergeschichten im biblischen und außerbiblischen Gebiet kommt hinzu. Die prinzipielle Verschiedenheit liegt nicht im Wunderbegriff selbst. Das Wunder soll in beiden Fällen, in der Bibel wie außerhalb ihrer die Totsache des Wirkens Gottes unzweideutig erweisen. Die Verschiedenheit liegt vielmehr in dem Fundament der Religionen selbst, in dem ethischen Geist der biblischen Religion, von dem die Mehrzahl der Wundererzählungen erfüllt ist. Daß einzelne Wunder der israelitischen Legende weniger von diesem Geist getragen sind, ja ihn teilweise vermissen lassen, gibt Stange zu (S. 19). Die Ueberlieferung hat oftmals das Bedürfnis gehabt, das Außergewöhnliche, Auffallende dermaßen zu steigern, daß es zum Widernatürlichen wurde. So sind vermutlich manche Wunder gesteigert, andre erdichtet worden. So bringen die Erzählungen von dem Durchzug durch den Jordan trockenen Fußes (Josua 3), von dem Fall der Mauern Jerichos (Josua 6) durch Posaunenschall den Glauben zum Ausdruck, daß Gott auch durch ungewöhnliche, ja widernatürliche Mittel seine Ziele durchsetzen kann. Je auffallender das Geschehen, um so größer die Tat Gottes. Daß Gott auch im alltäglichen Geschehen waltet, wird nicht bestritten, kommt aber in diesen Erzählungen nicht in Betracht. Daher ist der Unterschied gegenüber außerbiblischen Wundererzählungen, wie ihn Stange annimmt, nicht vorhanden. Das Auffallende, ja Unnatürliche und die Manifestation der Gottheit ist in beiden Fällen das Gemeinsame. Daß dabei die Wunder in einen ganz andren ethischen Geist eingetaucht sind, ist der große Unterschied, der bei einzelnen Wundern wie Ex. 4 1—9, 2. Regum 4 38—41; 6 5—6 noch zurücktritt. Verkehrt ist es daher zu meinen, daß wir nur durch die Wunder die inneren Beweggründe des Waltens Gottes kennen.

Stange meint in einer gegen Herrmann gerichteten Aus-

führung (S. 101): Es sei unverständlich, wie die Wunder, die man als legendarisch ablehne, einen positiven Wert für den christlichen Glauben gewinnen könnten. „Sie werden dann vielleicht Zeugnisse von den irrtümlichen Gedanken der Jünger Jesu sein und als solche das richtige Verständnis der Person Jesu erschweren, oder sie werden als ein Beweis für die Unzuverlässigkeit der historischen Ueberlieferung sich darstellen und insofern die Zuversicht des Glaubens stören." An diesem Punkte ist wohl der Gegensatz der Anschauungen so groß, daß man auf eine Verständigung kaum hoffen darf. Ich möchte jedoch fragen, ob nicht die Wunder z. B. der Mose- und der Elia-Legende religiös sehr wertvoll sind. Auch zur historischen Erkenntnis beider Persönlichkeiten können sie, wenigstens indirekt, beitragen, indem sie zeigen, welchen Eindruck diese Männer auf Mit- und Nachwelt gemacht haben. Legenden können ja auch sonst Geschichtsquellen werden. Sollte dasselbe bei einer Reihe von Wundern Jesu nicht auch gelten?

Stange wendet sich mit Recht gegen die Meinung Seebergs: Weil man in der Zeit der Bibel an Wunder glaubte und Wunder bedurfte, habe sich Gott diesem Bedürfnis angepaßt und solche Wunder getan, wie er sie heute nicht mehr tut (S. 48 ff., vgl. oben S. 233 f.). Das allgemeine Verhältnis Gottes zur Natur könne nicht zu den verschiedenen Zeiten verschieden sein. Ich selbst folgere aus diesem Gedanken, daß wir viele biblischen Wunder als wunderbare Fügungen verstehen und die Analogien der heutigen religiösen Erfahrungen heranziehen dürfen. Zwar würde Gott in jedem Falle als naturbeherrschender Wille gedacht werden, ob nun Wunder wie die Brotvermehrung abgelehnt werden oder nicht. Aber mir scheint doch, daß ein anderes Verhalten Gottes zur Natur sich ergibt, wenn man für die biblische Zeit derartige Wunder annimmt, für die spätere Zeit ablehnt. Stange schreibt: „Es ist allerdings richtig, daß wir nicht von dem aus, was heute geschieht, auf das, was früher geschah und geschehen konnte, ohne weiteres schließen können. Es wäre deshalb an und für sich durchaus möglich, daß Wunder im Sinne der Bibel heute nicht mehr vorkommen" (S. 49). Er weist speziell mich darauf hin, daß wir bei der Auferstehung Jesu keine Analogie der religiösen Erfahrung haben (S. 102). Aber auch bei ihr können wir kaum anders verfahren, als daß wir versuchen, inwieweit die Art ihrer Vergewisserung mit Visionen und prophetischen Offenbarungen verglichen werden kann. Ein völlig

analogieloses Geschehen werden wir in der Geschichte kaum zugeben können. Wir werden jedenfalls versuchen, wie weit die Analogien reichen. Die Person Jesu ist auch nach meiner Auffassung einzigartig. Die Vergleiche mit andern Propheten, die wir gewiß vornehmen müssen, zeigen eine einzigartige sittliche Reinheit, die mit einem nie wieder so vorhandenen Gottes- und Berufsbewußtsein gepaart ist. Aber gerade im Verhältnis Jesu zur Natur scheint mir der Unterschied nicht zu liegen. Jesus beherrscht die Natur geistig, indem ihre Ordnungen, in die er sich demütig fügt (Matth. 4 3 f.), Mittel werden, durch die er sein erlösendes Wirken durchführt.

Stange meint, daß die Kritik der einzelnen Wunder davon abhängt, „ob wir das persönliche Leben Gottes in der Geschichte, auf welches sie hindeuten, zu finden vermögen“ (S. 104). Hiermit ist schwerlich der entscheidende Gesichtspunkt gegeben. Denn auch eine Legende kann von dem Walten Gottes in einer religiös erhebenden Weise reden. Ich kann in dem Wandeln des Petrus über den See (Matth. 14 29—32) den legendarischen Ausdruck des Glaubens sehen, daß der dem Befehl Gottes gehorchende Gläubige auch große Gefahren besteht, solange seine religiöse Zuversicht fest ist, daß aber ein inneres Schwanken und Unsicherheit ihn allen Gefahren preisgibt. Aber wenn ich diese sich im Leben und der Geschichte erprobende Wahrheit aus der Erzählung des Matthäus-Evangeliums hervorleuchten sehe, so werde ich diese Geschichte nicht aus diesem Grunde schon für historisch halten. Darum glaube ich: der Maßstab für die Kritik der einzelnen Wunder reicht nicht aus, daß wir alle die Wunder als wirklich betrachten sollen, in denen wir ein persönliches Wirken Gottes zu sehen vermögen.

3.

Mit den Wundern der Heilsgeschichte ordnet Stange dann die Wunder der Gebetserhörung zusammen. Auch diese sollen wie jene Ereignisse sein, die „über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausführen“ (S. 85). Also nicht der Vorsehungsglaube allgemein führt zu Wundern in diesem Sinne. Denn die Vorsehung Gottes soll auch ohne diesen Glauben begreiflich sein. Aber in der Erhörung des Gebets handelt es sich um den Glauben, „daß Gott auf unsere Bitten auch heute noch Dinge tut, die über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausgreifen“

(S. 105). Mandel [1]) will das, was nach Stange von den Vorsehungswundern gilt, auch auf die Gebetserhörung anwenden. Sie begreife sich durch den Glauben an Gottes überall gegenwärtige Macht und Weisheit. Wenn sich für den Frommen auch Spannungen einstellen zwischen dem Willen Gottes und dem Weltlauf, der Gottes Walten verbirgt, so sei es begreiflich, daß der Fromme auf den Gedanken eines besondern Eingreifens Gottes komme. Aber ein solches besondre Eingreifen sei doch nicht nötig anzunehmen, wenn man festhält, daß die gesamte Wirklichkeit ohne Ausnahme von Gottes lebendiger Macht und Weisheit geleitet wird. Was als ein besonderes Eingreifen Gottes erscheint, ist in Wahrheit bereits trotz des gegenteiligen Scheins in Gottes Macht und Liebe begründet. Daher meint Mandel: „Wir sollen unser kleines Leben mit seinen wunderbaren Ereignissen nicht gleichstellen den großen Wundern, die das Verhältnis der Menschheit zu Gott grundleglich bestimmen" (S. 31).

Stange unterscheidet dagegen Wunder der Vorsehung und der Gebetserhörung. Er ist hierbei nicht der Meinung, daß es sich um alltägliche Dinge handelt. Es sind vielmehr seltene Ereignisse, die in der Geschichte, die wir mit Gott erleben, etwas Besondres bedeuten. Aber unter Umständen können wir doch „Wunder nach Art der biblischen Wunder" (S. 107) erwarten. Auf S. 49 hatte Stange gesagt, es sei „durchaus möglich, daß Wunder im Sinne der Bibel heute nicht mehr vorkommen". Wie reimt sich beides mit einander? Ich glaube, daß Stange es für wahrscheinlich hält, daß Wunder wie Brotvermehrung und Wandeln auf dem Wasser und ähnliche Naturwunder heute nicht geschehen. Die Aehnlichkeit heutiger Wunder mit den biblischen soll darin liegen, daß es Ereignisse gibt, „die das Gegenteil von dem sind, was nach dem natürlichen Verlauf der Dinge zu erwarten war", Ereignisse, „die ohne unsere Bitte nicht geschehen wären", „Vorgänge, von denen wir auch nachträglich noch sagen müssen, daß sie ohne eine besondre Tat Gottes nicht stattgefunden hätten" (S. 106). Hiermit ist das Problem in scharfer Weise formuliert. Ja mir will scheinen, daß der Kern der gesamten Wunderfrage von hier aus am deutlichsten entfaltet werden kann.

Man wird einwenden müssen: Uebersteigt es nicht stets unser

1) Der Wunderglaube, 1913, S. 30 f.

Erkenntnisvermögen, zu ermessen, was objektiv in einer bestimmten Weltlage möglich ist? Stange weist als Beispiel auf die Heilung einer schweren Krankheit hin. Vom Wunder könne man reden, „wenn nach allem menschlichen Urteil die Operation schlechterdings nicht gelingen konnte und der tatsächliche Erfolg auch dem objektiven Urteil ein unlösbares Rätsel aufgibt“ (S. 106). Gerade bei diesem Beispiel ist es deutlich, wie leicht wir die Grenzen des Erkennens überschreiten und mehr behaupten, als wir beweisen können. Wer will die Grenzen zwischen „unwahrscheinlich“ und „absolut unmöglich“ scharf ziehen? Wer will behaupten, daß eine Operation „schlechterdings nicht“ gelingen konnte? Im letzteren Falle wird ein gewissenhafter Arzt die Operation nicht vornehmen, denn es wäre vermessen und pflichtwidrig, in diesem Falle auf ein Wunder zu hoffen. Er darf nur operieren, wenn bei aller Unwahrscheinlichkeit des Gelingens ein wenn auch nur leiser Hoffnungsstrahl ihm leuchtet. Sobald „schlechterdings“ die Aussicht auf Gelingen fehlt, wird er kaum den Mut haben, zur Operation zu schreiten. Auch in einem solchen Falle wird der, der ihn mit Zagen und Hoffen erlebt hat, von einem Wunder Gottes reden dürfen. Aber unmöglich ist es auch hier, dies „Wunder“ in einen ausschließenden Gegensatz zu allem Andern zu stellen und eine besondere Kategorie von Wundern der Gebetserhörung festzustellen. In sehr vielen Fällen wissen wir nicht, was möglich und was schlechterdings unmöglich ist. Sobald aber irgend ein Ereignis schlechterdings unmöglich ist, wäre es Ueberhebung gegen Gott, wollten wir ihn darum bitten. Z. B. wem ein Arm amputiert ist, der wird nicht Gott um das Nachwachsen eines neuen Armes bitten. Wem ein lieber Angehöriger gestorben ist, wird Gott nicht um Auferweckung desselben zum irdischen Leben bitten. Er wird dies unterlassen, nicht weil Gottes Macht zu gering ist oder ein Gott gegenüberstehendes Naturgesetz dies verböte, sondern weil Gott durch die Tatsachen so nachdrücklich gesprochen hat, was sein Wille ist, daß der Mensch Gottes Willen sich demütig beugen muß. Die Auffassung, daß da ein Wunder vorliegt, wo Gott gegen alles sonst Mögliche handelt, führt in die gefährlichen Bahnen der Wunderlegende, die das objektiv Unmögliche übertreibt und Gottes Macht vorwiegend da sehen will, wo alle natürliche Voraussicht und Berechnung auf das Gegenteil hinweist. Gott tut seine Wunder nie so, daß sie „ganz offenkundig“, „abgesehen von der religiösen Deutung“ konstatiert werden können.

Auch Stange will diese Bahn nicht beschreiten. Aber er nähert sich ihr in einigen Wendungen (S. 14, S. 106) an.

Der Weltlauf verhüllt uns oft Gottes Walten; er scheint uns in Spannung mit Gottes Willen zu stehn. In dieser Lage steigert sich der Gottesglaube zum Wunderglauben: Gott kann auch gegen das Wahrscheinliche seinen Willen durchführen. Denn nicht die Welt und ihre Kausalität, sondern der lebendige Gott ist das letztlich Bestimmende und Wirkende.

Aber diese Entgegensetzung von Gott und Welt ist nur die eine Seite der Sache. Denn Gott spricht stets durch die Weltbegebenheiten zu uns. In einer langen Krankheit bereitet er uns allmählich auf die Lösung vom Leben vor. Es wäre unfromm, wollten wir nicht neben dem hoffenden Gebet auch die Ergebung in Gottes Willen uns erkämpfen, wie Gott auch den Ausgang fügen will. Aus den Ereignissen redet Gott zu uns. Durch das Sterben eines lieben Menschen redet Gott ebenso vernehmlich zu uns wie durch seine Genesung. In diesem Falle fällt Gottes Wille mit der Naturordnung zusammen. Und doch sagen wir nicht, daß die Natur das Erste und Letzte, das Einzige ist, das zu uns redet. Sondern der überweltliche Gott redet sowohl durch die Naturordnung wie durch das von der Natur aus nicht zu bestimmende individuelle, persönliche Geschehen zu uns.

Die Grenzen unseres Erkennens lassen sich an folgender Alternative ganz klar machen. Ein religiös bedeutsames Ereignis geht so wider alles Erwartete, daß der nichtreflektierende Gläubige sagt: Gott hat hat hier in besondrer Weise eingegriffen. Auf das Gebet eines Menschen hin ist wider alle Erwartung ein Außergewöhnliches geschehen. Aber es übersteigt unser Erkenntnisvermögen, wenn wir sagen: Gott hatte vorher etwas Anderes beschlossen. Jetzt hat er um des Gebetes willen seinen Entschluß geändert. Hiermit sagen wir mehr aus, als im religiösen Glauben beschlossen liegt. Die Ehrfurcht vor Gott aber verbietet es uns, einen Wechsel in Gottes Entschlüssen konstatieren zu wollen.

Wir können zwar nicht anders als mit menschlichen Worten von Gott reden. Und um die innere Lebendigkeit des Waltens Gottes zu bezeichnen, werden wir anthropomorphe Ausdrücke gebrauchen. Aber eine theozentrische Theologie wird an der Souveränität Gottes keinen Zweifel lassen dürfen. Sie wird betonen, daß *durch unser Gebet Hindernisse in uns hin-*

weggeräumt werden, die dem Walten Gottes entgegenstehen. Insofern wird man nie sagen dürfen: das Gebet bewegt Gott dazu, etwas zu tun, was sonst nicht in seiner Absicht gelegen hätte. Und doch wird man andrerseits sagen dürfen, daß die Gebete ebenso wie das sittliche Tun bewegende Kräfte im Weltleben sind. Durch unser Gebet wird auch der Weltlauf geändert, und doch darf man das Gebet nicht so betrachten, als ob durch dasselbe Gott erst umgestimmt werde. Das Gebet muß stets in Unterordnung unter Gottes heiligen Willen geschehen. Wir können nicht sagen: ohne mein Gebet wäre dies oder jenes nicht geschehen. Ebenso falsch aber ist es zu sagen: Gleichviel ob ich bete oder nicht, es geschieht doch alles in genau gleicher Weise. Das äußere und das innere Geschehen sind so mit einander verbunden, daß wir hier keinen Unterschied zwischen beiden machen können.

Ich habe in meinem Buch über den Wunderglauben (1910) mich dagegen gewandt, daß man Gottes Walten nach Analogie eines starren Naturgesetzes auffassen müsse. Ich gebe den Einwendungen Steinmanns [1]), denen ich dankbar bin, zu, daß man ebenso sehr die entgegengesetzte Gefahr vermeiden muß, von Wandlungen in Gott zu reden. Wenn wir im Alten Testament Anthropomorphismen finden, in denen gesagt wird: es gereut Gott etwas (z. B. Gen. 6 6 f.; 1. Sam. 15 11; 2. Sam. 24 16; Ps. 106 45; Jer. 18 8; Amos 7 3, 6; Jona 3 10 f.), gibt doch das Alte Testament selbst Fingerzeige, die es deutlich machen: die Empfindung fehlt nicht, daß diese Redewendung etwas falsch Anthropomorphes an sich hat. Denn Gott „ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte" (1. Sam. 15 29; Numeri 23 19). Wir müssen die innere Lebendigkeit des göttlichen Waltens und die Unveränderlichkeit des Willens Gottes, seine Souveränität und die Immanenz seines Waltens vereinigen. Die Unveränderlichkeit Gottes drücken wir durch den Begriff der Ewigkeit aus. Wenn aber alles einzelne Geschehen in dem ewigen Willen Gottes gegründet ist, so wird dies leicht so aufgefaßt, als ob in einem vorzeitlichen Entschluß bereits alles festgelegt sei. Der Wille Gottes gewinnt dadurch starre Züge. Sagen wir umgekehrt, daß Gott immer neue Entschlüsse faßt, je nach dem Bedürfnis der Menschen, so tragen wir die Analogie des be-

---

1) Wunderglaube, Vorsehung und Welterkenntnis. In der Zeitschrift „Religion und Geisteskultur", 1912 S. 65—92. Abgedruckt in seinem Buch: Die Frage nach Gott, 1914.

schränkten Menschenlebens in ihn hinein. Das konkrete Geschehen des täglichen Lebens mit seinem Wirrwarr verschiedener Strebungen wird getragen und durchwaltet von Gottes Liebeswillen. Daher muß die Aeußerungsform des Willens Gottes eine konkrete, persönliche sein. Häring [1]) drückt es so aus: Gott „nimmt Rücksicht“ auf die persönlichen Bedürfnisse des Menschen. Aber auch in diesem Rücksicht nehmen liegt etwas Anthropomorphes. Die innere Lebendigkeit des konkreten Waltens Gottes, sein Gegenwärtigsein in jeder einzelnen Situation und inneren wie äußeren Not des Menschen wird damit betont. Aber sollte ein stetes Aendern Gottes gemeint sein, das durch das stetige Sich-ändern des Menschen veranlaßt ist, so wird damit wieder Gottes Erhabenheit beeinträchtigt. Gott ist in jeder Lebenslage gegenwärtig, immanent. Gott beherrscht aber auch jede Lage, er bringt in jeder seinen souveränen Willen zum Ausdruck. Sein Wille ist nicht unpersönlich nach Art eines Gesetzes zu denken. Vielmehr er ist persönlich und macht sich daher als Weisheit geltend. Alle näheren Ausführungen, die vom Eingreifen, Aendern, vom absoluten Wunder reden, sind anthropomorph, aber wir müssen oft in Anthropomorphismen reden, um die Lebendigkeit Gottes, seine Teilnahme an dem konkreten Leben in der Welt auszudrücken. Aber die andere Seite der Sache ist doch die: Gottes Wille war von Anfang an auf unser wahres Wohl gerichtet. Auch unser Glaube, aus dem unser vertrauendes Gebet hervorging, ist von ihm hervorgebracht. Unser Gebet samt seiner Erhörung darf darum als Gottes Werk betrachtet werden, ohne daß wir darum das Gute und Böse, das Materielle und das Ethische „in gleicher Weise“ aus dem Wesen Gottes abzuleiten genötigt wären. Gerade in der Lehre vom Gebet muß unsre Theologie nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch sein. Einige Ausdrücke meines Buches sind zu anthropozentrisch gefärbt. Nicht der Weltlauf, aber der Wille Gottes ist für uns das letzte, feststehende Wirkliche.

4.

Besonders wertvoll sind Stanges Ausführungen, soweit sie andre Verteidiger des Wunders kritisieren. Ich weise besonders auf die Kritik Herrmanns (S. 4—7), Beths (S. 41 ff.), Hunzingers

1) Dogmatik, 2. Aufl. S. 411.

(S. 43 ff.), Seebergs (S. 47 ff.; S. 58 ff.) hin. Auch bei meinem Buch über den Wunderglauben hat Stange (S. 36 ff.) einen schwachen Punkt aufgedeckt.

Im allgemeinen ist sein Streben darauf gerichtet, den Kontrast des religiösen Wunderglaubens und des wissenschaftlichen Weltverständnisses nicht zu verwischen. Er ist zwar nicht wie Herrmann der Meinung, daß die Gedanken des Glaubens in jedem Augenblick den Gedanken des wissenschaftlichen Erkennens widersprechen. Aber Stange will doch zeigen, daß der Gedanke des Wunders weder der Naturwissenschaft noch der Geschichtsforschung irgendwie zugemutet oder aufgedrängt werden darf. Die Naturwissenschaft kann durchaus nicht den Rahmen einer immanenten Weltbetrachtung verlassen. Auch wenn man ihr etwa zumutet, bei dem Gedanken der ersten Entstehung des organischen Lebens aus der Unerklärbarkeit der Sache auf eine transzendente Ursache zu schließen, so will Stange doch die religiöse Beurteilung nicht in den Lücken der wissenschaftlichen Welterklärung ansiedeln und den religiösen Glauben nicht als Erklärungsmittel für wissenschaftliche Probleme anwenden. Er läßt es vielmehr offen, daß die Naturwissenschaft eine Hypothese wie die Schellings von der ursprünglichen Zeugungskraft der Materie in früheren Weltperioden annehmen könnte. Sie wird jedenfalls bei einer immanenten Erklärung stehen bleiben. Stange hält somit religiöse Weltbetrachtung und Naturforschung streng auseinander. Er will beide nicht zu einem Ganzen zusammenziehen. Das Wunder hat innerhalb der religiösen Erfahrung seine Stelle, nicht innerhalb der wissenschaftlichen Welterklärung (S. 51—53).

In Bezug auf die Geschichtsforschung will Stange ebensowenig aus der notwendigen Anerkennung von Tiefen im Geistesleben, die aller Forschung transzendent bleiben, aus der Anerkennung des Originalen, Schöpferischen der Persönlichkeit, des Rätselhaften nud Geheimnisvollen die Annahme von Wundern erzwingen. Auch hier müsse die Geschichtsforschung den Immanenzgedanken nicht überschreiten. Offenbar gibt Stange hierzu eine ergänzende Ausführung in seiner neuesten Schrift über die Wahrheit des Christusglaubens (1915). Er will den Gegensatz von religiöser Gewißheit und wissenschaftlicher Forschung nicht dahin überspannen, als müßte der Historiker, um exakt zu arbeiten, seinen religiösen Glauben ganz zurückstellen. Es sei falsch zu meinen,

daß sich durch Ausschaltung des Glaubens eine Erforschung der Tatsachen ergebe, die von jedem Menschen anerkannt werden müßten. Vielmehr erfordert die Religionsgeschichte zu ihrem Verständnis, daß die Eigenart des religiösen Glaubenslebens beachtet werde. Nur der religiösen Erfahrung erschließe sich dies Gebiet völlig. Also müsse der Historiker auch die Eigenart der religiösen Erfahrung anerkennen. Bis hierher wird Stange unbedingte Anerkennung finden. Aber er folgert nun weiter. Zur Eigenart religiöser Erfahrung gehört auch der Wunderglaube, und zwar in dem Sinne, daß die biblischen Wunder (trotz aller berechtigten historischen Kritik) ein Sondergebiet bilden. Folglich müsse auch der Historiker diese Wunder in ihrer Eigenart stehen lassen. Mir scheint, der Historiker wird anerkennen müssen, daß der religiöse Glaube eine machtvoll bewegende Kraft in der Geschichte gewesen ist. Bei den Propheten, bei der Person Jesu, bei Luther, aber auch bei vielen Persönlichkeiten der alten wie der neuen Geschichte wird diese Betrachtung sich geradezu aufdrängen. Von diesen Persönlichkeiten ist eine umwandelnde Kraft in die Welt gedrungen. Der religiöse Glaube hat in das Weltleben „eingegriffen". Daß Gott in diesen Persönlichkeiten wirkte und so durch Mose und die Propheten, durch Jesus und die Apostel in besonderer Weise wirkte, ist eine Aussage des Glaubens, die nicht unmittelbar und direkt in die Geschichtsforschung gehört. Sie liegt an ihrer Grenze. Denn die Geschichtsforschung hat es nicht mit Gott zu tun, sondern mit den die Geschichte gestaltenden Kräften. Zu ihnen gehört der religiöse Glaube. Gott selbst wird von der Geschichtsforschung niemals als erklärende Einzelursache für einen singulären Vorgang eingeführt. Dies will auch Stange nicht. Er will nur die Anerkennung der Eigenart des religiösen Glaubens auch für die Geschichtsforschung durchsetzen. Hierin hat er zweifelllos recht. Wunder im Sinne der Realität der göttlichen Offenbarung, eine göttliche Leitung der Geschichte wird jede Betrachtung der Religionsgeschichte annehmen müssen, aber nicht die Wunder in dem Sinne des zweiten Stangeschen Wunderbegriffs.

Auch ich habe auf S. 11, 34 f., 33 f., 62, 73, 133 meiner Schrift über den Wunderglauben ebenso wie Stange betont, daß der Begriff des Wunders nur im Zusammenhange mit der religiösen Erfahrung gewonnen werden kann. „So darf der Begriff „Wunder" weder der Naturwissenschaft noch der Geschichtswissenschaft auf-

gedrängt werden" (S. 11, von mir gesperrt). Stange findet nun, daß ich im 9. Kapitel meines Buchs S. 114—125 diesem Grundsatz untreu werde und doch „den Wunderglauben auf die gleiche Ebene mit den naturwissenschaftlichen Gedanken" stelle (S. 40 bei Stange). Die Folge sei dann, daß schließlich nicht der religiöse Glaube das Entscheidende sei, sondern „die Entscheidung über den Wunderglauben hängt letzten Endes davon ab, ob er sich in den Zusammenhang der für diesen Zweck nach Kräften eingeschränkten Naturerkenntnis einfügen läßt" (S. 40). Ich gehöre also danach zu den schlechten Apologeten, die den Kontrast zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlicher Welterklärung verwischen und durch eine zu leichte Lösung der Schwierigkeiten eine falsche, sichere Stimmung erwecken. In der Tat hat ja eine schlechte, unzureichende Apologetik dem Christentum oft genug geschadet.

Dem gegenüber sei es mir erlaubt, auf das eigentliche Ziel meiner Bemühungen hinzuweisen. Ich glaube zeigen zu können, daß wir trotz aller festzustellenden Kausalzusammenhänge niemals auf letzte Weltelemente kommen, aus denen wir alles kausal abzuleiten vermögen. Infolgedessen dürfen wir niemals aus der empirischen Kausalbetrachtung Schlüsse ziehen auf das, was im Weltganzen möglich ist. Die empirische Kausalbetrachtung wird oft zu einem metaphysischen Determinismus erweitert. Daß wir gesetzliche Zusammenhänge suchen müssen, wird oft zu der metaphysischen Betrachtung erweitert, daß jeder Weltzustand die notwendige Folge des vorherigen Weltzustandes ist und daß sich prinzipiell eine Weltformel finden lassen müßte, aus der alles einzelne Geschehen sich naturgesetzlich notwendig ableiten ließe. Dem gegenüber habe ich zu zeigen gesucht, daß nicht bloß das Individuelle, Konkrete, Anschauliche, sondern auch das Neue, Schöpferische, das es in der Welt gibt, abgesehen von aller religiösen Weltbetrachtung anerkannt werden muß. Das Verhältnis der religiösen Weltbetrachtung zur wissenschaftlichen Welterforschung wird ein ganz anderes, wenn der religiöse Glaube sich gegenüber eine Welterkenntnis hat, die rein naturgesetzlich und deterministisch vorgehen muß, oder eine solche, in der es Neues, Ursprüngliches, Schöpferisches gibt. Eine andere Frage ist es, ob es mir gelungen ist, diese Erkenntnis genügend zu begründen und wissenschaftlich zu vertreten. Stange wendet gegen meine Ausführungen über das Kausalitätsprinzip Gewichtiges ein (S. 37—40). Ich gebe zu,

daß meine Ausführungen ergänzungsbedürftig sind. Ich habe die verschiedenartigen Anwendungen des Kausalitätsprinzips nicht genügend beachtet, da ich nur die eine Frage im Auge hatte, ob die Kausalbetrachtung das Schöpferische, Neue, das innerhalb des Kausalzusammenhanges auftritt, ausschließt oder nicht. Letztlich ist es immer noch meine Meinung daß das Kausalprinzip verschiedener Anwendungen fähig ist, während Stange nur eine Art von Kausalität, die Naturkausalität vertritt und daher zu einem Determinismus [1]) gelangt.

Das Verdienstliche des Stangeschen Buches liegt einerseits in einer scharfen Kritik der bisherigen Lösungsversuche des Problems. Er vernichtet alle allzu bequemen Lösungsversuche. Er hat eine klare Erkenntnis der Eigenart und Selbständigkeit des religiösen Wunderproblems. Doch scheint mir, daß sein Versuch, den allgemeinen Schleiermacherschen Begriff von Wunder mit dem speziellen Hofmannschen Begriff der heilsgeschichtlichen Wunder zur Einheit zu verbinden, nicht standhält. Beide Begriffe klaffen zu unvereinbaren Gegensätzen auseinander.

1) Einleitung in die Ethik II S. 190 ff.

Randbemerkung zu dem Aufsatze von Heineke „Vom Ideale der sichtbaren Kirche“

im 3./4. Heft dieser Zeitschrift.

Den Aufsatz „Vom Ideale der sichtbaren Kirche“ habe ich mit außerordentlichem Interesse gelesen, bewegt er sich doch auf einem Gebiete, das auch meine Gedankenarbeit immer wieder in Anspruch nimmt. Heineke versucht nun die sichtbare Kirche unmittelbar als Erzeugnis und Forderung der Glaubensfrömmigkeit hinzustellen und damit eine auf alle Fälle geltende Daseinsnotwendigkeit für sie zu erweisen. Er zeigt, daß zur evangelischen Frömmigkeit das Gefühl der Verpflichtung gehört, rechte Werke zu treiben oder Liebe gegen den Nächsten zu üben. Ziel dieser Liebe soll sein, den Menschen zur Glaubensgewißheit zu verhelfen oder sie darin zu erhalten und zu festigen. Auf diesem Fundament steht dann der Satz: Sichtbare Kirche ist daseinsberechtigt und notwendig, wenn und soweit sie ein geeignetes Mittel zur Erfüllung dieser Liebespflicht ist. Und das ist nun eben die Meinung des Verfassers, daß die Kirche das ist oder doch die Entwicklungsfähigkeit dazu in sich trägt.

So vorsichtig und folgerichtig der Beweisgang auch fortschreitet, so habe ich doch Bedenken gegen seine zwingende Kraft. Es scheint mir da doch an einer Stelle ein Sprung vorzuliegen. Diesen Sprung finde ich im 4. Kapitel (S. 121) seiner Ausführungen; dort beginnt er zu untersuchen, ob zu der Aufgabe, Andern zum Glauben zu helfen, die er richtig und überzeugend als eine Pflicht jedes Glaubenden nachgewiesen hat, eine Kirche = eine Verbindung Glaubensgewisser erforderlich und möglich ist. Diese Erforderlichkeit begründet er, verhehlt sich aber nicht, daß eine Dauerverbindung Glaubender immer nur in einer unreinen Form möglich ist, die auch nicht oder nur scheinbar Glaubensgewisse einschließt. Sie soll aber doch derartige Vorteile bieten, daß ihre Herstellung

Pflicht ist. Hier aber möchte ich nun ein Fragezeichen machen. Wenn Heineke doch zugeben muß, und er betont das später noch viel stärker, daß die sichtbare Kirche keineswegs eine Vereinigung Glaubensgewisser ist, sondern eine Verbindung von Menschen verschiedenster innerer Stellung, und weit abliegt von dem Ideal der sichtbaren Kirche, wie unterscheidet sich dann die sichtbare Kirche von den natürlichen Gemeinschaften der Familie und des Staates, in denen die Glaubensgewissen ebenso unter solchen, die es nicht sind, leben? Worin liegt dann ihr wesentlicher Unterschied? Es könnte doch so sein, daß der Drang und die Verpflichtung des Gläubigen, gute Werke zu treiben, d. h. Nächstenliebe zu üben, oder noch tiefer gesagt, andere Menschen zu Gott zu führen, statt zur Bildung einer besonderen religiösen Gemeinschaft, vielmehr zum rechten Gebrauch, d. h. zur Verinnerlichung und Verchristlichung der gegebenen natürlichen Gemeinschaften in Familie und Volk triebe. Und das scheint mir in der Tat lutherischer gedacht zu sein. Ich finde nicht, daß der Verfasser bewiesen hat, der Gläubige sei verpflichtet, eine besondere religiöse Gemeinschaft zu *schaffen*. Er hat nur das bewiesen, daß der Gläubige jede ihm gegebene und geschenkte Gemeinschaft, welcher Art immer sie sei, nutzbar machen müsse, um in ihrem Bereiche gute Werke zu treiben und auch das beste Werk, oder anders ausgedrückt, daß er verpflichtet ist, jede Gemeinschaft, in die ihn Gott gestellt hat, soweit seine Kraft reicht, in eine Kirche zu verwandeln, d. h. in eine Gemeinschaft mit dem Herrn, eine Gemeinschaft, in der Gott über alle Dinge geliebt und gefürchtet wird. Es ist eben die Frage, ob das Ideal, die Menschheit oder einen gegebenen Teil der Menschheit in eine Familie von Gotteskindern zu verwandeln, erreicht werden soll durch eine besondere religiöse Gemeinschaft, oder auf dem Wege durch die natürlichen Gemeinschaften hindurch.

Damit ist natürlich die Daseinsnotwendigkeit eines besonderen Berufs der Pflege der Glaubensgewißheit durchaus nicht bestritten. Obgleich jeder Hausvater, ja jeder Christ diesen priesterlichen Beruf an seiner Stelle zu üben hat, ergibt sich die Aussonderung eines geistlichen Amtes als berechtigt und notwendig nach dem einfachen Gesetz der Arbeitsteilung, in dem wir göttlichen Willen oder göttliche Stiftung zu ehren haben. Der Pfarrer ist nicht mehr und nicht weniger daseinsnotwendig als schließlich der Bauer und der Amtmann auch. Wohl aber ergibt sich aus dieser Auffassung eine etwas andere

Inhaltsbestimmung des geistlichen Amtes. Nach Heinekes Gedankengang gipfelt seine Aufgabe darin, die unreine und unvollkommene empirische Religionsgemeinschaft dem Ideale der sichtbaren Kirche anzunähern, nach unserer Auffassung darin, die Fülle der auf natürlichem Wege, d. h. durch die Schöpfungsordnungen Gottes gestifteten Gemeinschaften, Familie, Gesellschaft, Staat, mit dem Geiste des Glaubens zu durchdringen.

Erich Foerster.

Erwiderung des Verfassers.

Die Gemischtheit des Mitgliederbestandes ist nach meiner Darstellung nicht das eigentlich wesentliche Charakteristikum der sichtbaren Gemeinde. Bei einer felddienstfähigen Mannschaft ist die Freiwilligkeit des Eintritts für die Felddienstfähigkeit nicht entscheidend. Bei der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Gemeinde kommt das Vorhandensein des Glaubens zunächst auch nicht in Betracht. Drückeberger dort und Heuchler hier müssen zunächst als volle Mitglieder gelten, bis sie sich verraten und entsprechend behandelt werden können. Die Gemischtheit des Mitgliederbestandes ist ein unangenehmes, leider nie ganz zu beseitigendes, aber eben deshalb in Rechnung zu stellendes Nebenmerkmal der sichtbaren Gemeinde.

Die sichtbare Gemeinde kann sich also dennoch von den, wie der Herr Opponent ja schon selbst sagt „auf natürlichem Wege, d. h. durch die Schöpfungsordnungen Gottes gestifteten" Gemeinschaften unterscheiden.

Der Herr Opponent kann die Unterscheidungsmerkmale in den späteren Partien der Arbeit finden. Der Staat z. B. ist unentrinnbar, übt den Zwang — einer Glaubensgemeinde braucht man nicht anzugehören; sie kann und darf sich des Zwanges nicht bedienen! Sind das nicht sehr wesentliche Merkmale? Näheres bietet die Arbeit.

Der Staat ist ein Naturprodukt, der Ausschlag gemischter (sittlicher und außersittlicher) Kräfte seinem Wesen nach! Die Ehe und Familie desgleichen das Ergebnis natürlicher Triebe und sittlicher Regungen im Menschen. Hier wird mir der Herr Opponent von dem Augenblicke an nicht mehr widersprechen, in dem er scharf zwischen Mittelstellung und Objektstellung unterscheidet. Wenn er nämlich behauptet, die Offenbarungspflicht treibe „zum rechten Gebrauche, d. h. zur Verinnerlichung und Verchristlichung der gegebenen

natürlichen Gemeinschaften“, so vermengt er mit jenem „d. h.“ Mittel und Objekt der Tätigkeit. Denn wenn ich etwa Familie und Staat „gebrauche“, so benutze ich sie als Mittel; wenn ich sie verinnerliche und verchristliche, so sind sie mir Objekt. Aber auch hierüber findet der Herr Opponent ganz Ausführliches, gerade über die Ausnutzung z. B. des Staates „wie, wo, wann, wie lange es angeht“.

Ich habe gar keinen Grund bei Mitgliedern einer Familie als einer solchen oder bei Angehörigen eines Staates als solchen Beistand in sittlicher Arbeit zu erwarten. Behaupte ich das, so nehme ich die Familie und den Staat nicht als das, was sie „auf natürlichem Wege“ sind, sondern als das Ideal, für das ich sie erst haben möchte, voreilig in Anspruch. Ich beanspruche etwas, das höchstens Objekt meines Tuns ist, als Mittel.

Daß so, wie der Staat etwa über die großen Mittel verfügt, so auch z. B. die Familie gewisse Vorteile bei der sittlichen Arbeit biete, wird nicht bestritten, liegt vielmehr im Sinne der Arbeit, macht aber noch keine sichtbare Gemeinde! Indem ich diese natürlichen Gemeinden „nutzbar mache“, „verwandle ich sie“ noch längst nicht „in eine Kirche“.

Nach meiner Ueberlegung ist die sichtbare Gemeinde ein Mittel des Offenbarungsdienstes in entscheidendem Sinne insofern: als sie mir zu Mitstreitern verhilft, also mir zu einem Kampfmittel verhilft, das zugleich an seiner Stelle Subjekt zu sein vermag. Der Staat als Staat bietet mir nur sozusagen tote Vorteile bei der Arbeit. Die Kirche als Kirche bietet mir lebendige Mitstreiter, die aber für mich zunächst Mittel ob ihres Glaubens und ihrer Gaben sind, während ich freilich ihre Subjektstellung als von Glaubenden nie mißachten darf (und mit der Gefahr einer Enttäuschung rechnen muß).

Die Frage: Soll die Familie von Gotteskindern erreicht werden durch eine besondere religiöse Gemeinschaft oder durch die natürlichen Gemeinschaften hindurch? scheint mir schief gestellt. Wiederum wird Subjekt und Mittel vermengt. Erarbeitet werden kann sie nur von Glaubenden als Subjekten, die sich aber Mitglaubender als Mittel werden bedienen müssen, an den Mitglaubenden freilich die Geistes- und Leibesgaben, aber auch die natürliche Stellung (Vaterschaft, Bürgerheit u. dgl.) als Vorteile werden auszunutzen haben.

Aber ein Hausvater oder ein Bürger, und wenn sie zehnmal den

Priesterberuf haben — der nur erst ein „Soll" ist — sind als solche noch keine Glaubenspfleger. Es bleibt bestehen: Viele Aufgaben kann ich allein nicht lösen. Ich könnte es unter subjektivischer Mithilfe anderer Glaubender. Wo soll ich sie suchen und wann? Bei den Vätern, den Mitbürgern und im letzten Augenblicke? Ein Vater als Vater, ein Bürger als Bürger sind keine Glaubenden; und im letzten Augenblicke sieht sich ein Lotterbas nach Mithelfern um. Darum soll ich mich als Glaubenswilliger vorzeitig gemeldet haben, ehe eine Aufgabe akut ist. Darum soll eine Schar von Glaubenswilligen vorzeitig und jedenorts bereits gegründet sein. Wie es einer Sanitätswache bedarf, so einer Glaubenswache! Mag es Heuchler darunter geben, aber die Wahrscheinlichkeit, dort Beistand zu finden, ist größer als sonstwo, weil diese Gemeinschaft explizite sich als die Glaubenswilligen hinstellt! Darum ist die Glaubensgemeinde auch in erster Linie Disziplingemeinde, weil sie nur so die Tauglichkeit zum subjektivischen Glaubensdienste einigermaßen sicherstellen kann.

Vom geistlichen Amte als Pfarramte habe ich fast gar nicht gesprochen. Daß die Religionsgemeinde auch Objekt des Glaubensdienstes sein kann, liegt in der Natur der Sache. Ihrem Wesen nach ist sie Subjekt des Dienstes: durch ihren Arbeiternachweis aber für jeden einzelnen Liebeswilligen ein wertvolles Mittel und darum als besondere Organisation erforderlich.

Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, als habe der Herr Opponent seine Einwände zu sehr oder gar nur auf Grund der vorderen Partien der Arbeit gemacht, da er zum Teil offene Türen einrennt.

Heineke.

Ueber den Jahrgang 1917

haben wir unsern Lesern eine besondere Mitteilung zu machen.

Dem Herausgeber dieser Zeitschrift, Herrn Geh. Konsistorialrat Professor D. Herrmann in Marburg, ist zum 6. Dezember d. J. 1916 die Vollendung seines 70. Lebensjahres beschieden. Ihn aus diesem Anlaß durch eine literarische Festgabe zu begrüßen war ein Verlangen und Vorhaben, das sich rechtzeitig und von mehreren Seiten im Kreise seiner Verehrer geregt hat. An Männern, die ihre Feder und ihre Wissenschaft mit Freuden dafür zur Verfügung stellten, fehlte es nicht. Aber die Not der Zeit, die auf dem Büchergeschäft fühlbar lastet, litt die Ausführung der gefaßten Pläne in der sonst üblichen nächstliegenden Weise nicht. Dagegen erwies es sich als wohl durchführbar und praktisch, den kommenden Jahrgang der Zeitschrift für Theologie und Kirche diesem Zweck dienstbar zu machen.

So haben wir den Bestellern und Lesern unserer Zeitschrift anzuzeigen, daß der ganze Jahrgang 1917 der Ehrung D. Herrmann's gewidmet sein wird. Zu diesem Zweck wird Herr D. Herrmann, den wir begreiflicherweise bis heute nicht darum befragen konnten, gütigst gestatten, daß die Redaktion dieses Jahrgangs außer von Herrn D. Rade von Herrn D. Stephan mitgeführt wird. Die Beiträge, zwanzig an der Zahl, liegen fast alle schon gedruckt vor. Der ganze Jahrgang wird in einem Band zum gewohnten Preise Ende Januar auf einmal erscheinen. (Ein schon länger fälliges Beiheft, von dem gezeichneten Vorhaben unabhängig, wird im Laufe des Jahres 1917 noch ausgegeben werden.) Was die Abnehmer der Zeitschrift zum gewohnten Preise erhalten, wird zu erhöhtem Preise als Buch zu haben sein.

Die Themen und Verfasser der zu erwartenden Beiträge seien

hier schon mitgeteilt. Es sind nur Theologen beteiligt, die den Vorzug hatten, persönlich dem Lehrer D. Herrmann in Marburg zu Füßen zu sitzen — ausgenommen seine beiden Marburger Fachgenossen, die Herausgeber des Jahrgangs, Rade und Stephan, und den einstigen Fachgenossen am Orte, D. Wobbermin. Es mußten sonstige Mitarbeiter fast mit Gewalt zurückgewiesen werden. Aber nur durch Beobachtung dieser Grenze ließ sich der Umfang der Festgabe innerhalb eines Maßes halten, das sie — unter den heutigen Zeitumständen — allein ermöglichte.

Wir hoffen, daß die bisherigen Bezieher dem verheißenen Jahrgang 1917 gern entgegensehen, begrüßen schon heute mit herzlichem Glückwunsch den Jubilar und schließen mit der Aufzählung des zu erwartenden Inhaltes:

Pfr. Lic. Bachmann (Cassel): Der Begriff der Persönlichkeit bei Schleiermacher und in der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung von Eucken.

Oberlehrerin Lic. Barth (Frankfurt a. M.): Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit im Religionsunterricht.

Prof. D. Walter Bauer (Göttingen): Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen.

Prof. Lic. Bornhausen (Marburg, z. Z. in Kriegsgefangenschaft): Das Problem der Wirklichkeit Gottes. Zu Cohens Religionsphilosophie.

Prof. Lic. Bultmann (Breslau): Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments.

Pfr. D. Foerster (Frankfurt a. M.): Die sittliche Entrüstung.

Pfr. Lic. Frankenberg (Cassel): Der Krieg in der Religion der älteren Propheten.

Pfr. Lic. Fresenius (Diethardt, z. Z. Feldprediger): Glaube und Heimat.

Pfr. Adolf Heermann (Speckswinkel): Grundsätzliches zur Muhammedanermission.

Prof. D. Heitmüller (Marburg): Die Bekehrung des Paulus.

Oberl. Lic. Dr. Heussi (Leipzig): Zur Geschichte der Beurteilung der Mystik.

Geh. Rat Prof. D. Mahling (Berlin): Ist die Kirche in erster Linie eine Bekennergemeinschaft oder eine Bekenntnisgemeinschaft?

Prdoz. Lic. Mulert (Berlin): Das Irrationale und der notwendige Widerspruch im religiösen Denken in seiner Bedeutung für die Glaubenslehre.

Oberpfr. Naumann (Hubertusburg): Pfingstpredigt.

Prof. D. Rade (Marburg): Das Verfügungsrecht des Dogmatikers über die Geschichte.

Prdoz. Lic. Dr. Scholz (Berlin): Die Religion im Systembegriff der Kultur.

Lic. Siegmund-Schultze (Berlin): Individuelle und soziale Ethik.

Pfr. Sippell (Schweinsberg): Zur Frage nach dem Ursprung des Pietismus.

Prof. D. Stephan (Marburg): Die Stellung des Glaubens zur Religionsgeschichte.

Prof. D. Windisch (Leiden): Das Erlebnis des Sünders in den Evangelien.

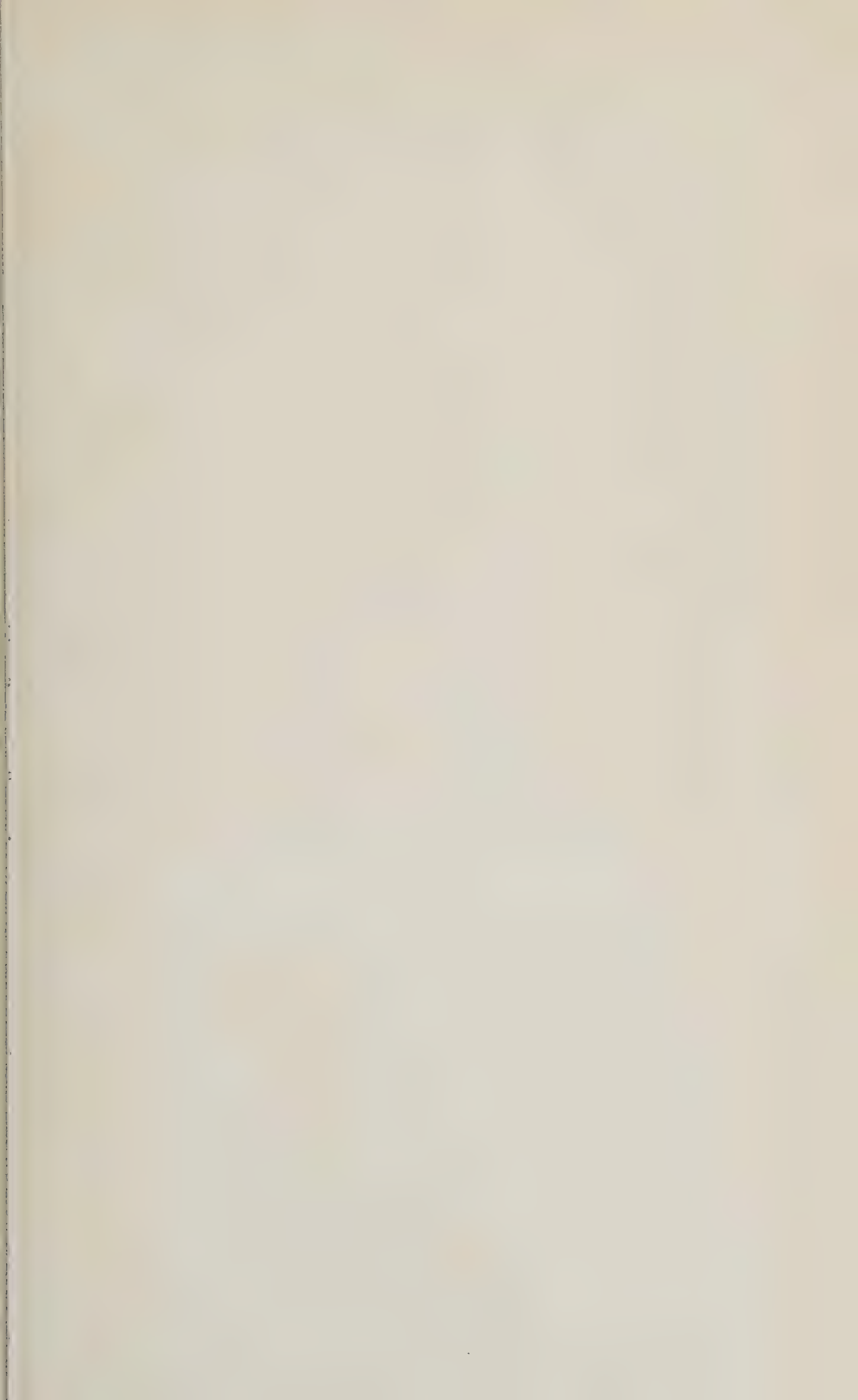
Prof. D. Wobbermin (Heidelberg): Aufgabe und Methode der systematischen Theologie.

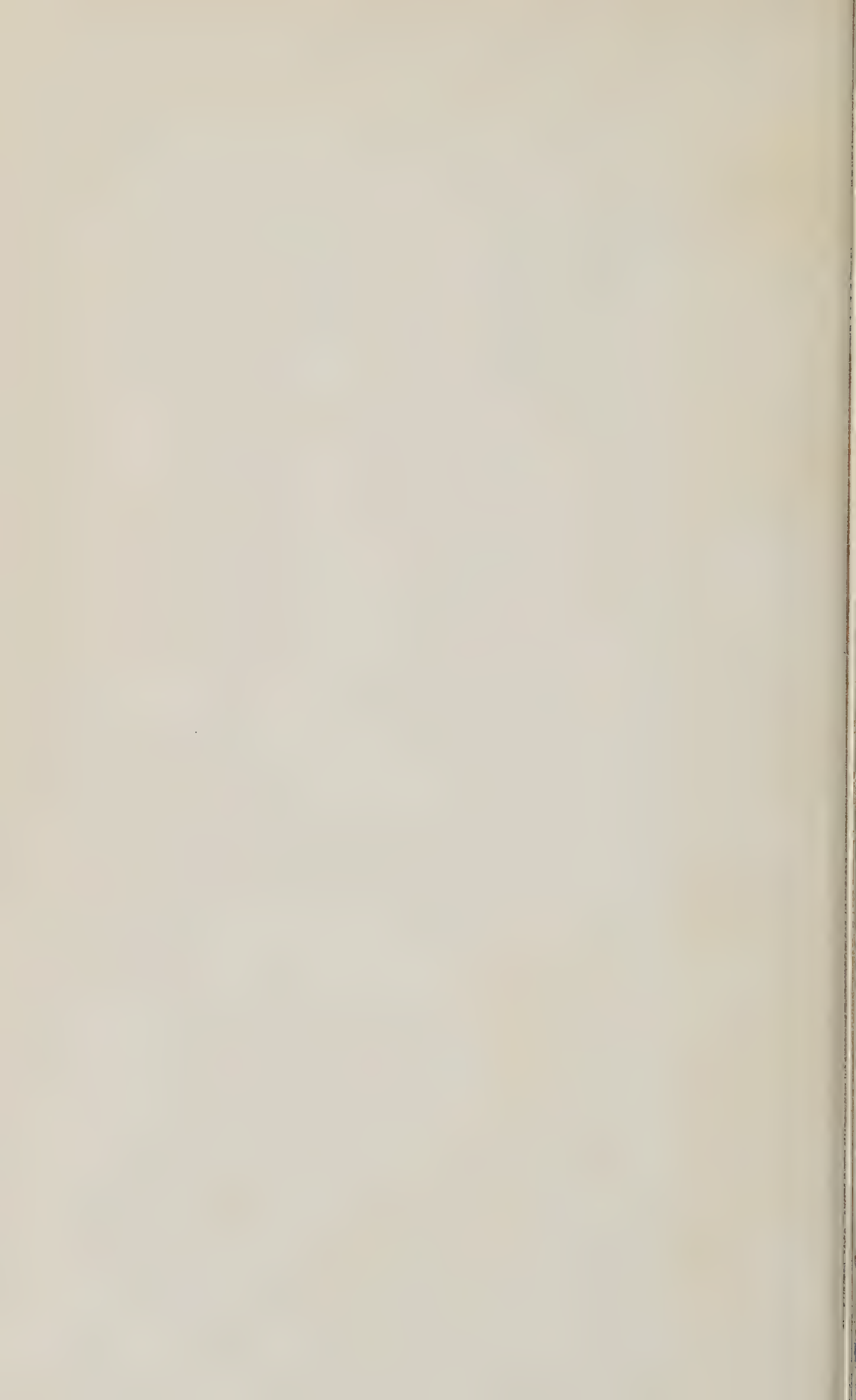
Tübingen, den 6. Dezember 1916.

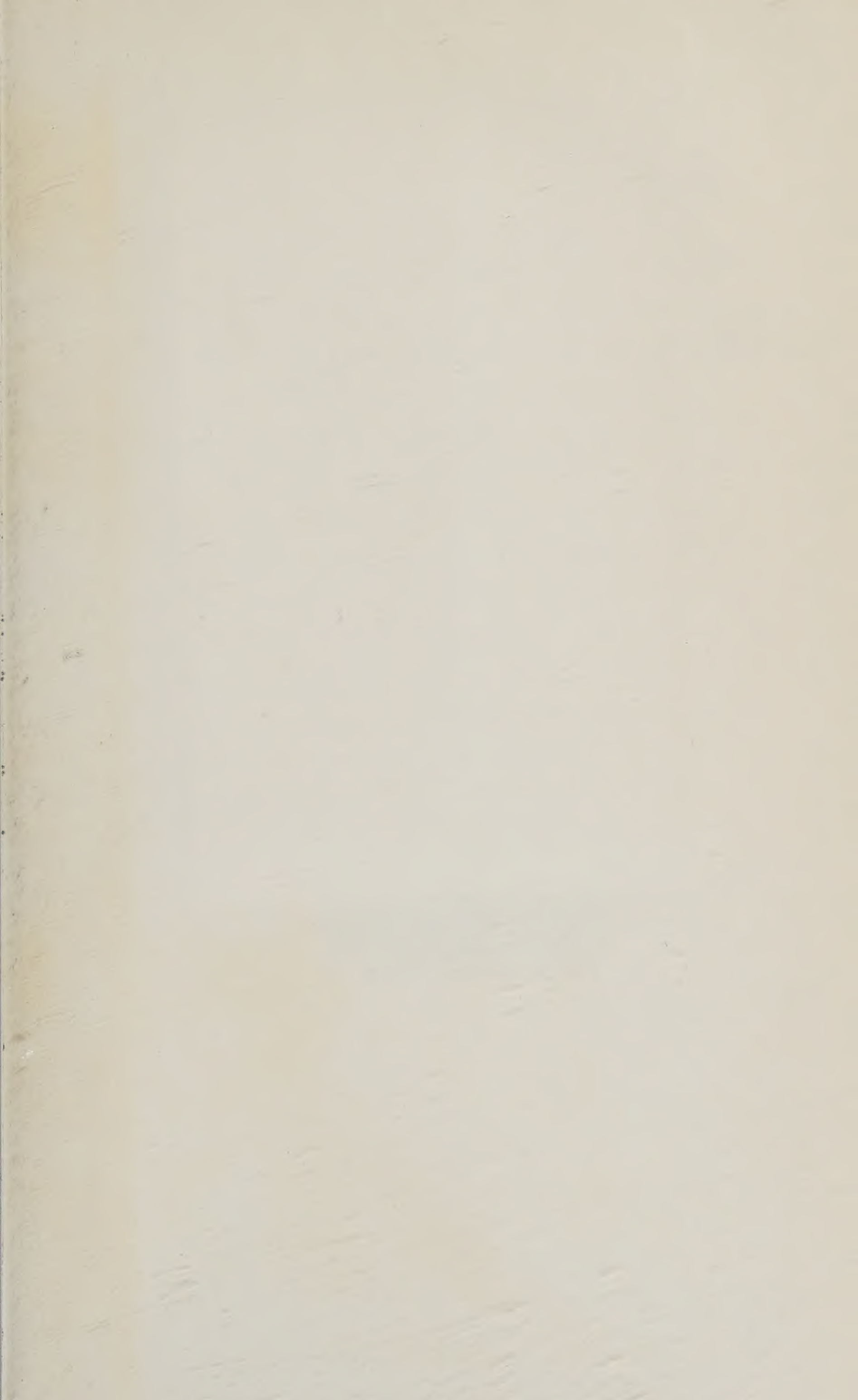
Der Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

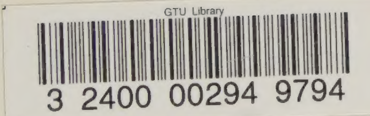
Namenregister

zum 26. Jahrgang 1916.








GTU Library
3 2400 00294 9794

